总主编 汝 信

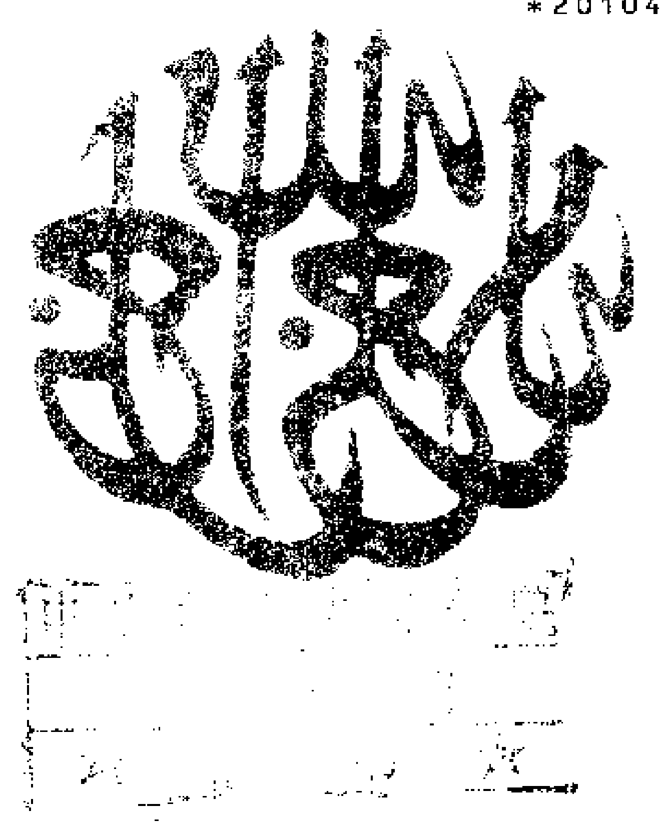
伊斯兰文明

ISLAM CIVILIZATION

秦惠彬 主编

中国社会科学出版社





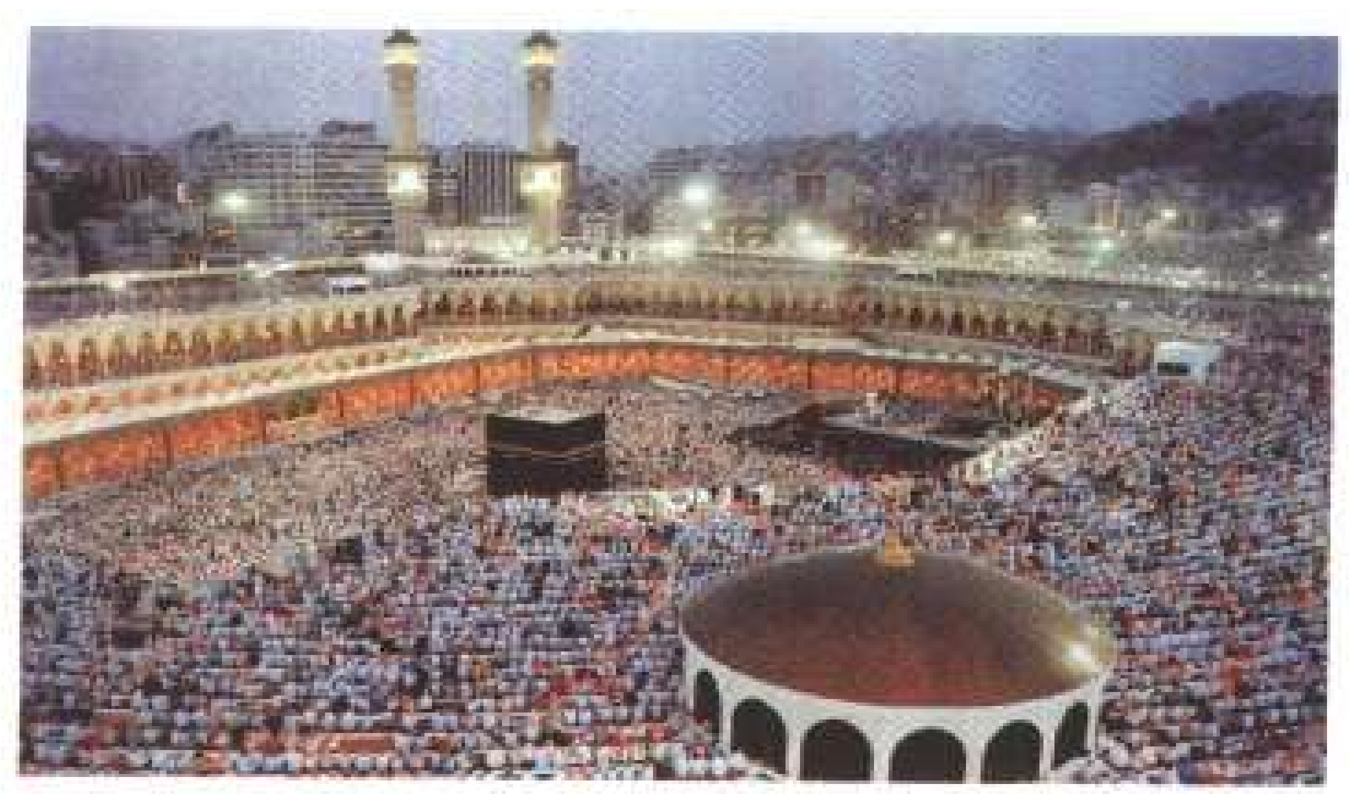
图书在版编目(CIP)数据

伊斯兰文明/秦惠彬主编. —北京:中国社会科学出版社,
1999.10(2000.5 重印)
(世界文明大系)
ISBN 7-5004-2411-6

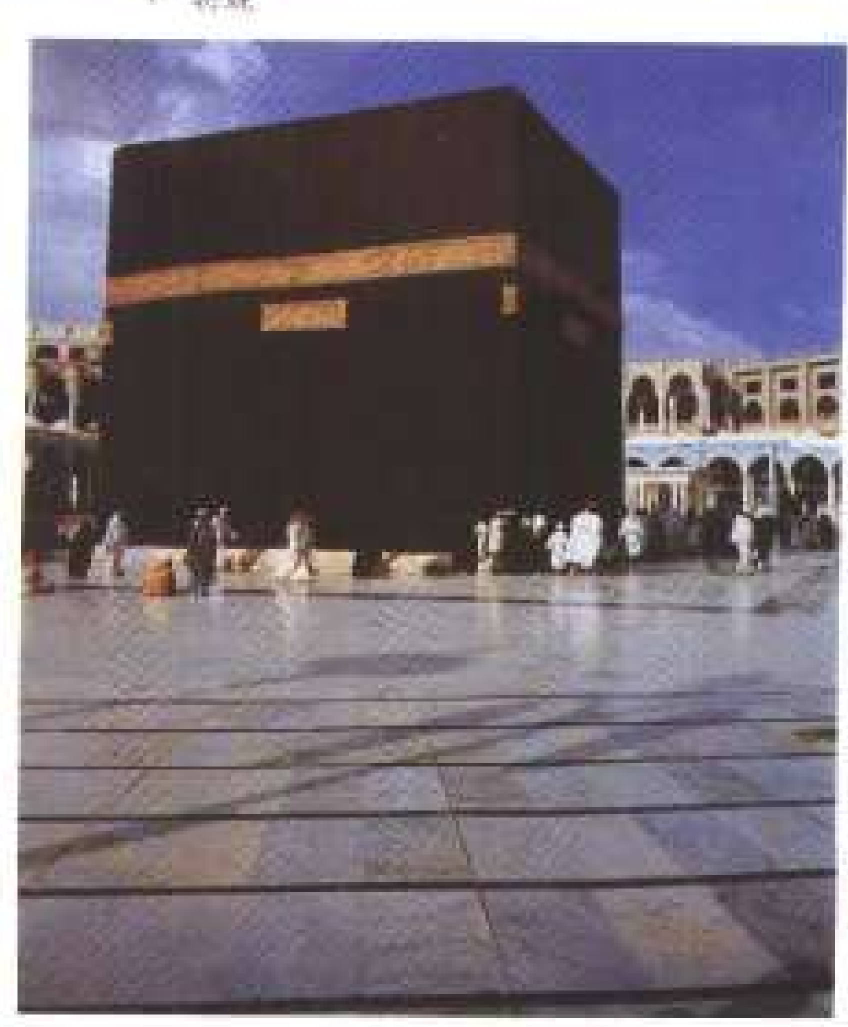
Ⅰ.伊… Ⅱ.秦… Ⅲ.伊斯兰教-研究 Ⅳ.B968

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 01376 号

中国社会科学出版社出版发行
(北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编:100720)
1201 印刷厂印刷装订 新华书店经销
1999 年 10 月第 1 版 2000 年 5 月第 2 次印刷
开本:850×1168 毫米 1/32 印张:14.25 插页:6
字数:350 千字 印数:4001—7000 册
定价:28.00 元



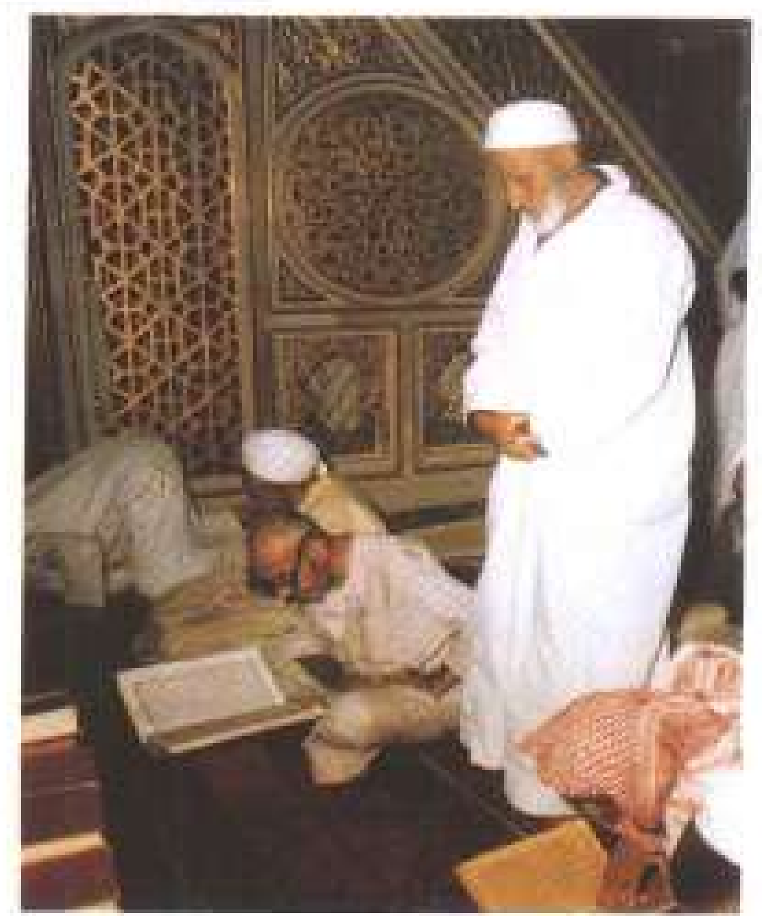
1 朝觐



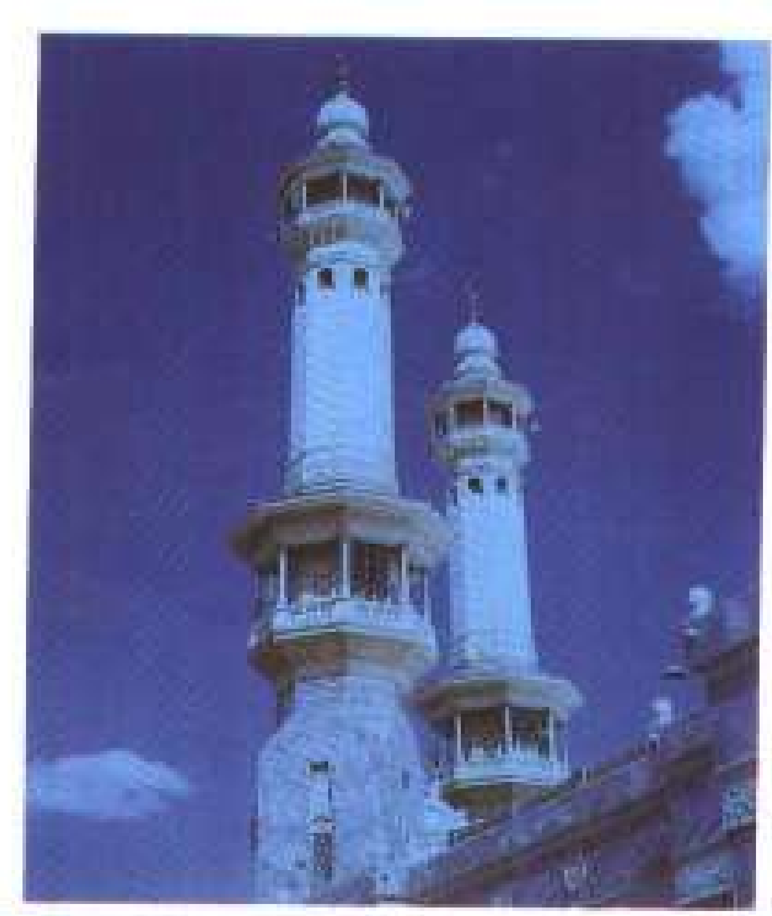
2 克尔白



3 礼拜



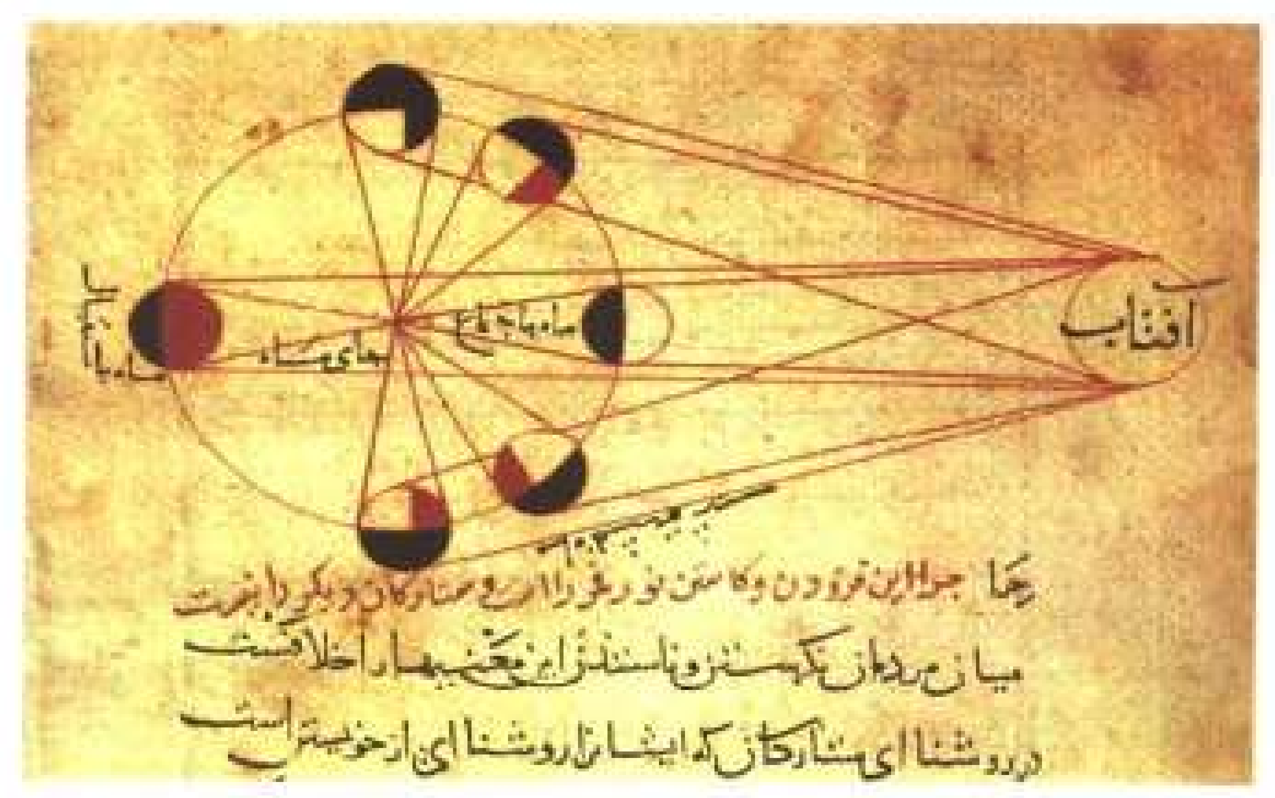
4 礼拜



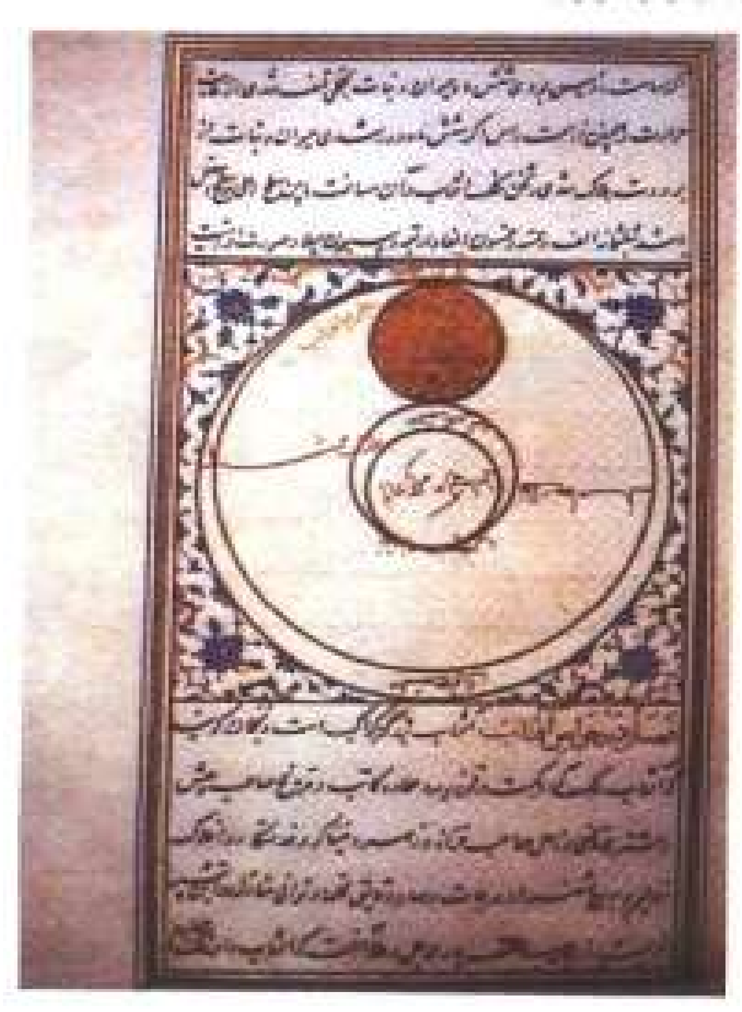
5 清真寺宣礼塔



6 清真寺



7 关于对宇宙的认识



8 关于对宇宙的认识



9　美术品



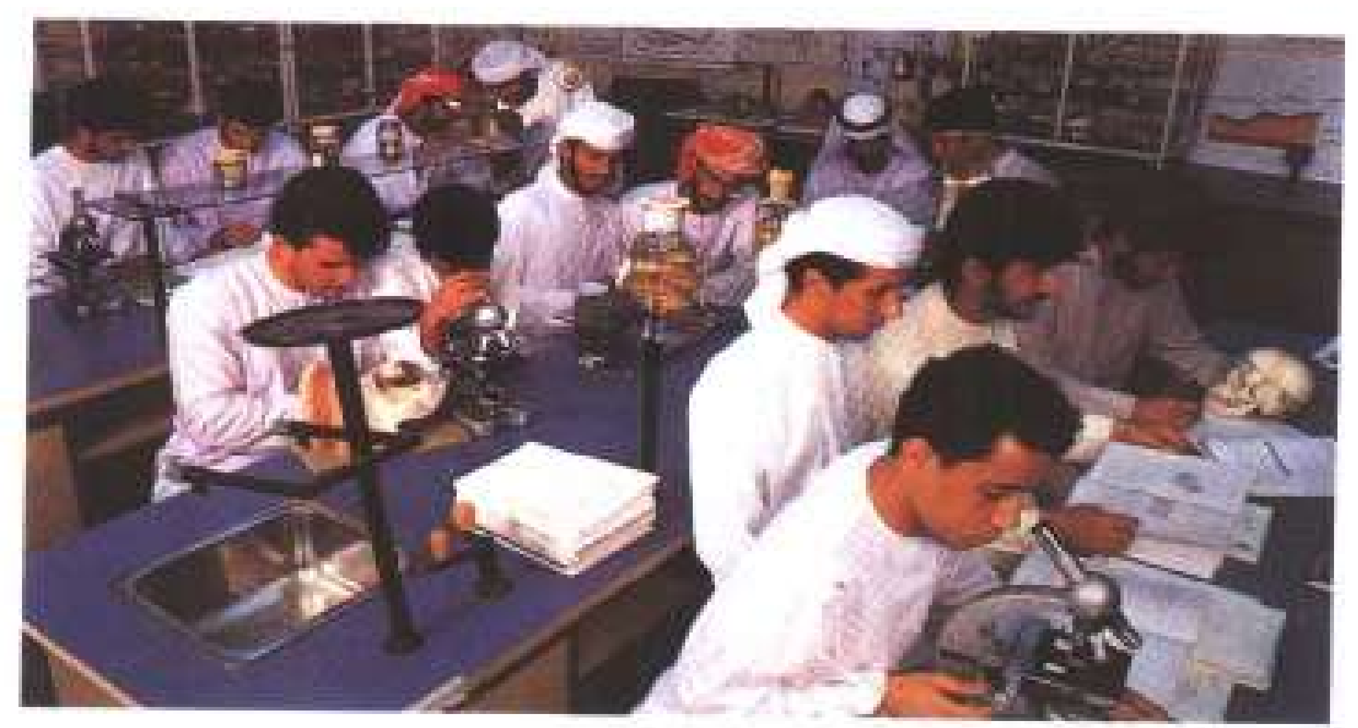
10　工艺品



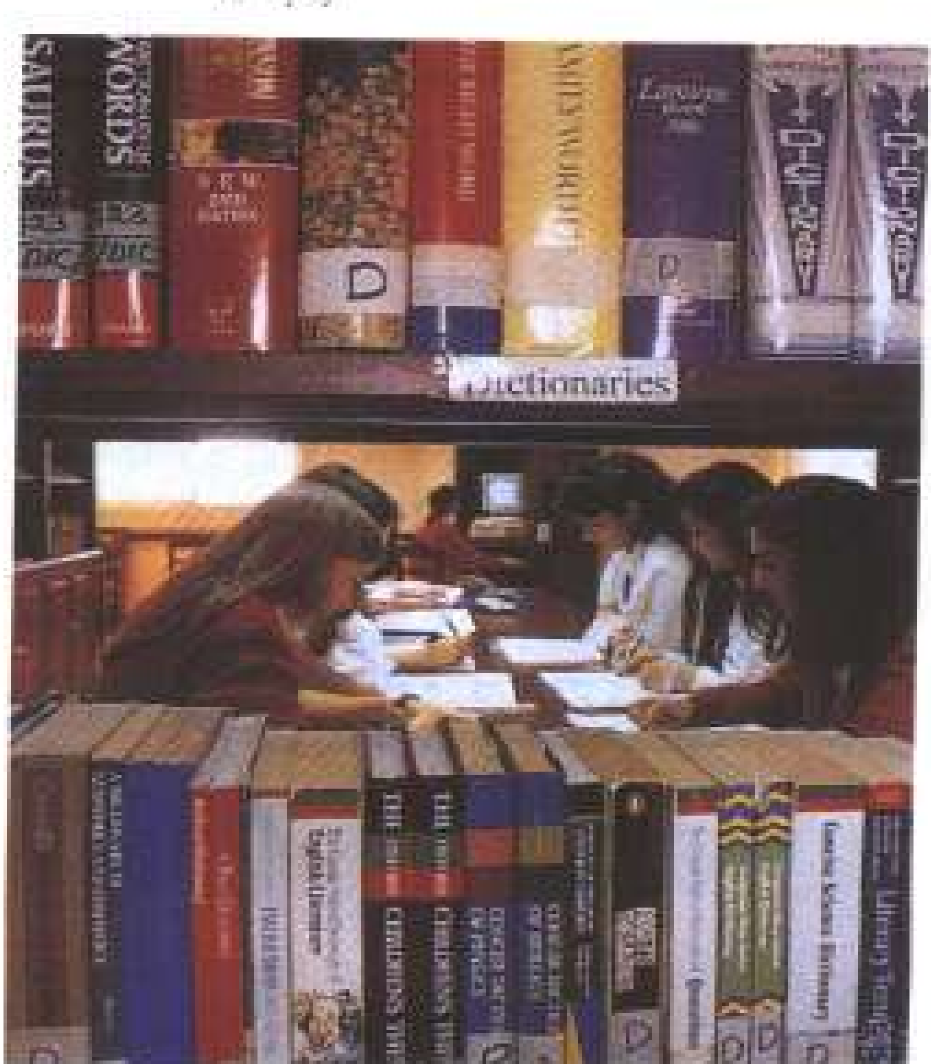
11 生活



12 生活



13 학적



14 학적



15 学习

16 生活

总　　序

汝　信

近一个时期以来，有关“文明”问题的研究越来越受到国内外学术界的关注。尤其是冷战结束之后，世界格局和国际形势发生了急剧变化，两大集团军事对峙的局面宣告终结，虽然世界仍不太平，但和平与发展已成为当前世界发展的主题。与此同时，尽管经济全球化的趋势在加速进行，世界政治却日益向多极化的方向发展，社会文化的多元化发展也呈现出丰富多彩的局面。正是在这种情况下，不少国家的学者开始更加重视文化战略的研究，他们认为文明和文化的因素将在二十一世纪的世界发展进程中发挥越来越重要的作用。

我国自改革开放以来，学术界也几度掀起“文化热”，特别是各个人文学科的学者都从不同的角度参与了有关文化问题的讨论。这说明文化问题及其在我国新时期发展战略中的地位和意义，已被人们所认识并日益受到重视。然而，总起来看，我们还缺乏对文明和文化问题的总体研究，没有把这种研究和世界格局和国际形势的变化结合起来，对国外有关文明问题研究状况和发展趋势也缺乏深入的分析。一般地说，我们对世界文明问题的研究还是比较薄弱的，迄今还没有我们中国人自己系统地、较全面地研究和论述世界文明的发生和发展的著作。我们认为，加强这方面的研究，用马克思主义的观点去探讨世界文明发展的规律和特点，在弘扬中华文明优秀传统的同时充分吸收和借鉴世界文明的一切积极成果，制定一套既能积极推动我国文明建设，又能有效地应

付外来文明挑战的发展战略，已成为当前一项紧迫的任务。为此，中国社会科学院专门成立了“世界文明研究”课题组，组织院内外有关专家学者分专题进行研究，目前出版的这套多卷本著作便是这几年来辛勤劳作的成果。

这里需要说明一下本书中所使用的“文明”概念的内涵。“文明”(civilization) 一词来源于拉丁文 civis，而 civis 不仅是指罗马的公民身份，而且也含有比当时外国人或蛮族的原始生活状态优越的意思，所以后来有人用“文明”一词来指与原始社会，即“野蛮”阶段相区别的较高的人类历史发展阶段。但这个术语到 18 世纪才在欧洲被用于正式文献中，直至 20 世纪方在人文学科各领域中被广泛使用，而且它不仅用来指历史发展阶段，也被用于一定的空间范围，即用以表明“地域性文明”。应该指出，人们对“文明”的理论也如同对“文化”的解释一样各不相同，有许多种定义，迄无共识。我们的研究课题的主要目的不在于探讨哪一种定义更加合适，而在于具体研究世界文明本身。在本书中我们基本上采取目前国际上比较通行的看法，即把“文明”理解为广泛意义上的“文化”，更具体地说，是指占有一定空间的（即地域性的）社会历史组合体，包括精神文明和物质文明两方面，即人们有目的的活动方式及其成果的总和。

我们认为，研究世界文明必须坚持以马克思主义唯物史观为指导。世界上各个文明都是特定的人群在不同的具体历史条件下的活动的产物，都有其自身发生和发展的演变过程，都有其自身的特点和优缺点，在不同的历史时期起着不同的历史作用。历史上的一切文明成就都是对全人类文明作出的宝贵贡献，都应得到充分承认和尊重。没有哪一种文明可以自诩为天生优越，高人一等，那种以自我为中心（如所谓“西欧中心论”的观点），总是以自己的文明的价值观和标准去衡量别的文明，甚至横加干涉，这显然是文化霸权的表现，而且也是不可能实现的幻想。我们也不

能同意美国亨廷顿教授提出来的关于“文明的冲突”的理论。亨廷顿的理论以文明作为未来世界之间关系的基础和冲突的主要根源，而对政治、经济、思想等因素显然有所忽视，即使在谈到文明时，亨廷顿也过多地重视其“冲突”的一面，而对文明之间的交流、融合的倾向注意不够。从世界文明发展的整个过程来看，各个不同文明之间的矛盾和碰撞虽然是经常发生的现象，但并不一定会发展成不可调和的冲突。恰恰相反，各个不同文明之间的和平共存、相互影响、相互渗透乃至交融互变，才是世界文明发展的常态现象和主流。在世界即将进入二十一世纪的社会变革时代，我们更应致力于促进不同文明的和平共存、相互交流和共同发展，彼此取长补短，使我们这个世界更加绚丽多彩。

鉴于以上考虑，本课题组把世界文明分成以下这些专题进行研究，即：一、古代西亚北非文明；二、印度文明；三、伊斯兰文明；四、儒家文明；五、犹太文明；六、西欧文明；七、斯拉夫文明；八、非洲黑人文明；九、日本文明；十、美国文明；十一、拉丁美洲文明。应该说明，这样的划分只是相对的，而且并未把世界文明包举无遗，有许多问题尚待进一步研究。我们只是打算从探讨以上这些主要的文明入手，求得从总体上把握世界文明的发展过程，并对各个文明的主要特征有宏观的了解。

本课题得到国家社会科学基金和中国社会科学院重点研究课题基金的资助，全书在中国社会科学出版社的大力支持下得以出版，特此志谢。

有关世界文明的研究在我国还起步不久，本书中疏漏甚至错误之处，尚希学术界同仁和广大读者不吝指正。

本卷撰稿人

前言——**秦惠彬**
第一章——**沙秋真**
第二章一、二、三、四、五、七——**沙秋真**
第二章六——**王俊荣**
第二章八、九——**王建平**
第三章、第四章、第五章、第六章、第七章、第八章
——**王俊荣**
第九章——**刘一虹、齐前进**
第十章、第十一章——**周国黎**
第十二章——**秦惠彬**

前　言

当今世界对于伊斯兰教、伊斯兰文明日益关注。尤其是政治学界和舆论界对于伊斯兰文明表现出强烈而浓厚的兴趣。这同世界发展的总趋势、同伊斯兰国家在国际事务中所扮演的角色是相一致的。因此，一位世界著名的政治人物把伊斯兰文明称为现实国际舞台上的“举足轻重的文明”。

伊斯兰教同佛教、基督教并称世界三大宗教。伊斯兰教7世纪中叶兴起于阿拉伯半岛。这一事件揭开了阿拉伯历史的新篇章。历史学家认为，此前的阿拉伯处于“贾黑里亚”即蒙昧时期。不久，伊斯兰风暴便席卷了西亚、北非、中亚、西南欧等广大地区。从此，伊斯兰教具有了世界性品格，成为被征服地区人民的共同信仰。在那个西方学者称之为“萨拉森帝国”的穆斯林王朝里，同一性的标志就是伊斯兰教。伊斯兰教的内涵是广博而丰富的。“伊斯兰”并不专指一种宗教意识、信仰体系。它同时又指称一种社会制度、生活方式、文化形态，甚至时代特性。而凛然贯通于穆斯林生活所有领域并成为其“脊梁”的，是所谓的“伊斯兰精神”。在这一精神指导下，信仰伊斯兰教的各个民族，在吸纳原有遗产的基础上，创造了灿烂的伊斯兰文明。

伊斯兰文明对世界文明的发展做出了不可磨灭的贡献。在中世纪，伊斯兰文明的“百年翻译运动”，使得希腊古代典籍完整地保存下来，为欧洲文艺复兴提供了指路明灯。它在科技方面的成就同样是人类文明遗产中宝贵的财富。例如在医学方面，直至19

世纪欧洲的专科院校仍用其著述作为经典教材。阿拉伯语，当它成为《古兰经》的语言后，便迅速地向世界各地传播，成为最活跃、最富生命力、使用范围最广的语言之一。“当欧洲还处于中世纪的蒙昧状态的时候，伊斯兰文明正经历着它的黄金时代……几乎所有领域里的关键性进展都是穆斯林在这个时期里取得的……当欧洲文艺复兴时期的伟人们把知识的边界往前开拓的时候，他们能眼光看得还远，是因为他们站在穆斯林世界巨人们的肩膀上”[1]。“讲阿拉伯语的各国人民，是第三种一神教的创造者，是另外两种一神教的受益者，是与西方分享希腊—罗马文化传统的人民，是在整个中世纪时期高举文明火炬的人物，是对欧洲文艺复兴做出慷慨贡献的人们”[2]。

人类社会的协调发展是在融会具有共性的进步成果的基础上达成的。同世界古老文明比较，伊斯兰文明是晚出的一种文明。但是，伊斯兰文明对信奉它的人们即穆斯林的浸润怎么估计都不为之过。这种作用，可以说胜过曩昔任何一种文明。我们所说伊斯兰文明，是指在伊斯兰教氛围中生长发育的文明。这样说，在这一文明中，有的具有宗教性；有的就未必具有直接的宗教性品格。后者如古代科技方面的内容。《古兰经》中充满了智慧，这为伊斯兰世界古代科技的发展提供了思想动力。但它本身不含有近代科学的内容。妄言一句，中国古代经典似乎也应作如是观。智慧还不等于科学。启示与理性，一个永恒的话题，潮涨潮落，自有高下，但它们总要不无友好地互相对视着。

对待传统有两种极端，一是“数典忘祖”，一是“寻根意识”。两者虽然表征不同，其实是同一个因的两个果。观察其更深层面，便能发现缺乏对时代精神和主体意识的智性把握，是价值观的迷

① 尼克松：《抓住时机》，新华出版社，1992年版，第160页。

② 希提著、马坚译：《阿拉伯通史》，商务印书馆，1979年版，第904页。

失。前者在伊斯兰世界颇难看到，后者则异常强烈。这类观念绝对不具备把人们带入“两世吉庆”坦途的恒久性魅力。

我们也常常以“寻根意识”陶醉于自己的传统中，一是认为近现代的一切都可在我们的“古”中找到解答（哪怕只有一两字）、找到“根”；二是认为近现代的“技巧”不如自己的“王脉”对自身命运更具关键性。你有你的狼牙棒，我有我的天灵盖，何惧哉！大概是时候了，决不能食古泥古，一头雾水。只有把“古”看了个清清楚楚、明明白白，才能“以古鉴今”，“古为今用”。回头看故事、溯脚印，几多汗迹，几多血渍，这路直也未？即使你这样做了，也很难说是找到了什么“真理”，充其量不过是在白话一个“道理”（还有一个至关重要的条件：若大家认同的话）。

本书首先是把伊斯兰文明做横向面的铺展，然后按其纵向轨迹做回溯性的考察。同时，对其发展提出了一些前瞻性的看法。至于对伊斯兰文明更深层面的开拓（包括对其更哲学化的把握），那只能是将来的任务了。我们应该动态地联系地把握宗教。道理非常简单，因为它本身是历史的。

本书的写作是由一个和谐而有序的集体完成的。写作大纲由我提出初稿，在集体讨论的基础上，王俊荣做了改动，最后由我再一次修订。写作的准备工作开始于三年前。为了搜集资料，我的两位同事曾分别去埃及、土耳其学习考察一年。全书由我统稿、定稿，除文字工作外，对部分内容、结构做了增删或调整。我学习的专业是伊斯兰教，但我的研究方向是中国伊斯兰教。对于世界伊斯兰教从研究层面说涉猎无多，不太精深。关于本书，我的主要工作是在总体把握和组织协调方面；本书的完成应归功于我的同事们，因为大部分篇章是由他们写作的。在阅改他们的作品时，我学到了很多东西。动笔伊始，大家约定写得好一点，质量高一点，写出精品来。实际写作过程期年有奇，但初衷未改。现

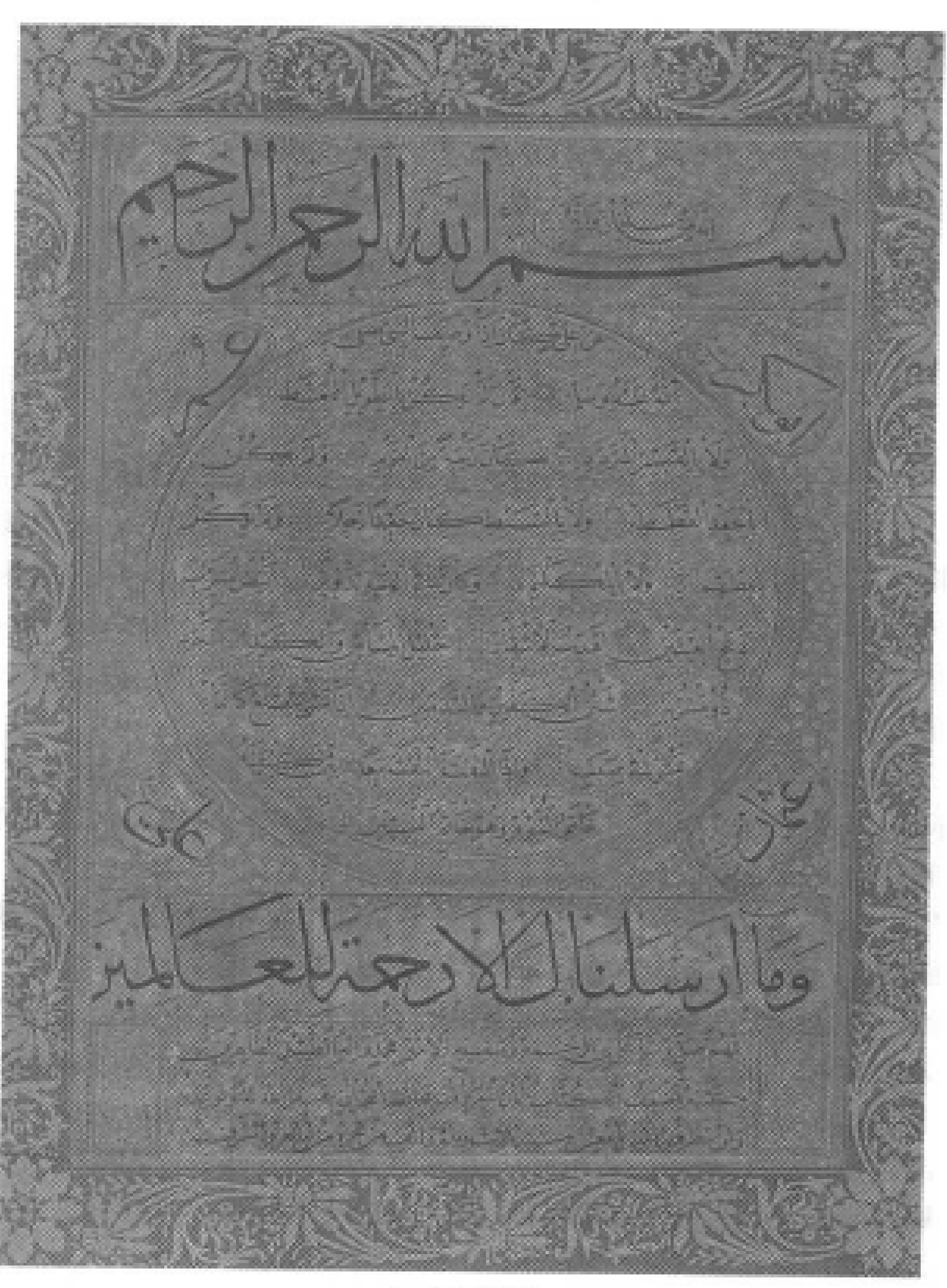
在付梓却心怀忐忑，缺点、不足甚至错误肯定会有的，深望读者指正，这“咎”理当由我独取。

秦惠彬

1998 年 8 月

目　　录

CONTENTS



1　书法艺术

第 一 章

伊斯兰文明的兴起

一、伊斯兰教前的阿拉伯半岛

阿拉伯半岛是阿拉伯文明的发源地，伊斯兰教的摇篮。它位于亚洲的西南部，三面邻海，西滨红海，南临阿拉伯海，东濒波斯湾和阿曼湾，北邻美索不达米亚平原。那里绝大部分是沙漠地带。当时阿拉伯人多在沿海一带经商，误认为其所在地四面环水，故称为岛，实际上是半岛，面积为300余万平方公里，是世界上最大的半岛。

阿拉伯半岛从地形上可分为两部分：中间地带和边沿地带。中间地带即半岛的中心，是起伏的山脉，间或有些绿洲。在这些贫瘠的绿洲上，遍布着灌木丛，成为骆驼的主要饲料。该地区少雨，气候干燥、炎热，人烟稀少，居民多是逐水草而居的游牧民，他们住帐篷，吃羊肉，喝羊奶，穿羊毛衣服，生活中主要靠骆驼——沙漠之舟。这些游牧民称为贝都因（阿拉伯语音译），这个地区称为巴迪亚。[1] 由于生活条件及环境所限，游牧民不可能从事农业和手工业。半岛中部除了高山以外，包括两个主要区域：北面的纳吉德（内志），南面的艾哈嘎夫或称为空旷的角落。内志地区有少量的居民。这里虽属山石地带，但由于风化作用，在有些地段石

① 巴迪亚：阿拉伯语音译，该词由“贝都因”派生而来。“贝都因”意为游牧者，“巴迪亚”意为游牧者之地。

头表面形成了适于种植的土层，雨水过后不易渗入内部，而在表面积存雨水，所以可以发展农业和建筑。艾哈嘎夫地区没有人烟，都是沙地。中部内陆地区，沙漠地表温度可达90℃，昼夜和季节性温差很大。边沿地带也包括两个主要区域：也门和希贾兹（汉志）。半岛边沿地带与中部截然不同。在希贾兹地区，有时长达三年滴雨不见，有时骤降暴雨，时间短，来势猛，甚至引起山洪爆发。这一地区干沟涸谷（瓦迪）遍布各地。在西南地区（阿西尔和也门），每年5—9月有充足的降雨量。远古以来，当地居民就利用高地的沃土和充沛的雨水，兴修水利，开辟梯田，种植多种农作物。这里盛产乳香、没药等香料，成为早期商业活动中世界著名的香料供应地。此外还有小麦、大麦、阿拉伯树胶、咖啡、葡萄等。希贾兹地区的椰枣是半岛首屈一指的特产植物，也是阿拉伯人赖以生存的主要食品之一。因此，沿海地区有一些城市和村镇。在这里，曾经先后建立一些王国。

自然条件的差异，形成了两个截然不同的经济区域。边缘沿海地区，特别是西南部，约在公元前一千多年，就在农业和香料贸易的基础上产生了高度的物质文明，并在古代世界的国际贸易和政治史上占有主要地位，对整个半岛的政治经济生活也有着深刻的影响。中部和北部地区，主要是希贾兹、纳吉德和叶马麦，自古以来当地的居民就是贝都因人，除了周期性的迁徙游牧外，他们主要的谋生手段是劫掠商队和勒索绿洲居民。在伊斯兰教产生前夕，阿拉伯半岛存在着两种经济基础不同而又相互依赖的社会集团，即沙漠的游牧民和绿洲的定居民。

阿拉伯半岛的气候特征，以干燥炎热为主。因地理环境不同，也存在明显差异。沿海地区四季温差小，湿度大。

尽管阿拉伯半岛通过叙利亚的沙漠，延伸插入在世界两大古文明发源地——埃及和巴比伦之间，南部的海路，又使它与第三古老文明的发源地印度的旁遮普相接。但是，由于地理环境气候

条件所限，直到公元 7 世纪以前，当幼发拉底河流域及尼罗河流域的居民早已创造出灿烂的文明时，被包围在高山、沙漠、大海中的半岛上的古代阿拉伯人，大多数仍然过着游牧的生活。

大约在公元前 10 世纪，南阿拉伯人在农业和贸易的基础上建立了一系列的王国。据铭文记载，先后曾有马因、萨巴、盖特班以及希木亚尔王国。

马因王国约在公元前 1200 年左右，至萨巴王国产生时，其疆土已经减少。在公元前 7 世纪时，仅剩很少一部分地区了。盖特班王国约在公元前 1000 年左右，当时这个王国管理着曼德海峡。后来萨巴王国取代马因王国时也监管这个海峡。

萨巴王国（公元前 955—前 115 年）与马因和盖特班两个王国几乎是同时代的。当这两个王国衰落的时候，正是萨巴王国兴盛的时候。它扩张自己的领土，最后取代了这两个王国，并吞并了哈达拉毛地区，当时的首都是马里卜。萨巴王国负有盛名有两大原因：一是它的女王伯来恰斯，她的故事与先知苏来曼和戴胜鸟在一起（见《古兰经》27：20—24）；另一个原因是它具有著名的马里卜大坝。萨巴人依靠建筑技术修建了这个大坝，保存了水源，以便在需要时加以利用，农业因此而得以发展。大坝使那个时代繁荣。然而，在萨巴王国后期，由于无人重视而使大坝失修、毁坏，改变了繁荣的生活，许多居民迁至北部，造成萨巴王国的衰落。

在萨巴王国衰落时，希木亚尔人的几个部落在也门建立了希木亚尔王国（公元前 200 年左右），不久就取代了萨巴王国。重修了毁坏的大坝，改善了农业制度，从而使其名声大振。据说全国的军队一路征战，曾到过伊拉克和巴林地区。但是这个王国也很快衰落下去，结果造成大坝的彻底崩溃，如《古兰经》（34：16）所述。洪水冲掉了农田和庄园，北部严重缺水，而南部却泛滥成灾。大坝的毁坏致使南部居民后来向希贾兹半岛北部以及半岛之

外大批迁移。后来遭到波斯和罗马人入侵。在 5 世纪左右希木亚尔王国被殖民主义者占领，阿拉伯半岛本身历史就此结束。

萨巴和希木亚尔王国都留下了高度的文明遗产，留有许多旧址和碑刻。当时还有一支庞大的船队，活跃在也门港口和印度、中国、索马里、苏门答腊的港口之间运输商品。从也门北上的骆驼商队也受其管辖。

半岛南部一部分部落民迁居到北部，并在那里创建了另一种完全不同的、与波斯和罗马帝国有直接联系的文明。

奈巴特王国（始于公元前 4 世纪左右）是一些游牧部落在离开约旦东部叙利亚南部定居后建成的王国。首都贝特拉，是南北商道的重要据点，执掌北上和南下的商业税收。在公元 1 世纪时达到繁荣的顶峰，其势力扩张到大马士革、麦达因（希贾兹北部）。公元 105 年，罗马皇帝向奈巴特人进攻，摧毁了他们的首都，把这一地区并入罗马帝国的版图，成为罗马的一个行省。奈巴特首都贝特拉至今在阿拉伯地区仍很著名，有许多历史遗迹，特别是奈巴特人的神庙。

太德木尔王国（该词生于希腊语“帕尔米拉”，是古老的意思）兴盛时间是在公元 2 至 3 世纪的时候。这个王国在邻近的两个强国罗马和波斯之间保持中立，能同时得到两方面的援助。有文字资料证明，太德木尔王国从公元 1 世纪起，就与罗马有政治上的联系。太德木尔城集中了希腊、叙利亚、波斯的文明。

希兰王国（约始于公元 332 年）和加萨尼王国（约始于公元 286 年）都是在波斯和罗马的保护下形成的。为了抵御贝都因人的袭击，他们在自己的帝国和贝都因人之间建立起屏障，分别让一些阿拉伯部落居住，这就是希兰和加萨尼。希兰王国由波斯保护而形成。他们原是阿拉伯半岛南部的居民为躲避洪水迁徙而来，在希兰地区建成了自己的王国。该王国附属于波斯萨珊王朝，直至希吉拉历 12 年，穆斯林军队进攻该地，他们才全部加入伊斯兰教。

由罗马帝国保护而形成的加萨尼王国，是由从也门迁徙而来的阿拉伯部落在沙姆定居而形成的。罗马便利用这些阿拉伯人作为它防御贝都因人进攻的堡垒，并与阿拉伯人合作，共同对付另一大国波斯。加萨尼王国和希兰王国是也门人后裔建立的，它保持了也门的文明。这两个王国是波斯和罗马宗教、科学知识、军事技术等各种文明通向阿拉伯半岛的桥梁。

阿拉伯半岛的定居文明区域集中在也门。"也门"阿拉伯语为幸福和吉利之意。与半岛的沙漠地区相比，这里土壤肥沃，雨量均匀而有规律，人们还可以修坝存水。这里还是海上和陆路商业贸易的汇合点。海上商路往来于印度、印度尼西亚、中国，陆路商道有骆驼队往来于北部沙姆和最南端也门之间。也门成为重要的商品市场和贸易枢纽。也门独特的地理位置使它不能像沙漠部落民那样血缘纯正，谱系清楚，而是容纳了各种外来成分。它的市场吸引了半岛内外的商人，有部分人就在这里定居，和也门人通婚，并在语言上交融。这些人多是经曼德海峡从非洲而来的，也有的来自印度或东印度群岛，或北方的叙利亚地区。这些人与当地的土著居民——盖和坦人结成姻缘。同时也有一些也门和哈达拉毛商人随同商队去印度、印度尼西亚，在那里娶妻成家。因此，也门成为各人种的混居地，成为各种文明和各种语言的交融地。

二、阿拉伯人的社会生活

阿拉伯人是闪族的一支，保持了闪族人的特征。阿拉伯语也是闪族的一个语支。

历史学家把古代阿拉伯人分为消失的民族和现存的民族(《古兰经》里提到的阿拉姆·本·沙姆·本·努哈的子孙)。这里我们仅谈谈现存的民族。他们是盖和坦人和阿德南人。盖和坦人最初居于半岛南部，有两个分支，即赛巴邑部落和希木亚尔部

落。后来由于种种原因，他们迁居于半岛各地。在希兰的一支是来赫米人，他们有的成为加萨尼国王的子孙，有的成为肯达王国的国王的后裔。另一支艾兹德人又分出奥斯人和哈兹拉芝人。阿德南人被称为同化的阿拉伯人。他们本不是阿拉伯血统，因通婚等原因被同化而成为阿拉伯人。他们属于北部希贾兹的阿拉伯人，原居住于麦加，后来开始迁居至巴林、也马麦、麦加东部等地。

半岛南部居民比北部居民文明程度高。当南部阿拉伯人移居北方并建立一些王国的时候，它成为在半岛上占居统治地位的文明，而北方阿拉伯人只是在伊斯兰教诞生以后才有它的光荣历史。穆罕默德和以后的哈里发（阿拉伯语音译，意为继承人）们都尽力消弭南北方阿拉伯人之间的差异和分歧，但从未成功过。

也门是半岛文明的发源地，整个东方贸易都在那里进行。从也门至沙姆的商道沿线设有许多驿站。这些驿站对北方贝都因人来说并不需要，因此南北方阿拉伯人很少接触与结合。由于商业上的关系，却吸引了一些外来的、主要是非洲埃塞俄比亚人穿过曼德海峡到这里定居。因此在南方出现了一种新语言，即希木亚尔语。它是在原来的语言体系中增添了许多属于闪语另一支——埃塞俄比亚语的词汇。现存的希木亚尔历史碑刻使用的就是这种文字。北方语言是古来什族的语言，虽不够文明和进步，但却是纯正的。后来，阿拉伯半岛的商业移向北方，麦加作为阿拉伯人的宗教中心的地位日益增高，故导致了北方语言的发展和南方语言的衰落。这种纯正的阿拉伯语很难确定其形成的时间。目前可考证的第一块阿拉伯语的铭文，是公元 328 年建于叙利亚德鲁兹山区的希拉国王乌姆鲁·盖斯的墓碑。这个时代正是南方也门诸部落开始大规模向北方迁移，大动乱、大分化、大融合的时期，因而促成了南北语言的统一。公元 5 世纪末，出现了用这种纯正阿拉伯语写成的诗歌。如著名的阿拉伯“悬诗”就产生于这一时期。

诗歌是古代阿拉伯文学的主流，是强大部落不可缺少的精神

武器。其内容主要是颂扬本部落对外征战的英雄业绩。各部落诗人以诗歌夸耀出身名门的显贵、悼念遗址、思念情人、攻击敌人、描述沙漠生活、自然景观等等。诗歌的音调、韵律的节奏、简洁犀利的语言、生动活泼的比喻是衡量诗人的智慧的一个尺度。一个诗人的诗歌能够激励听众的情绪，维护部落的荣誉，讽刺、诅咒敌人的弱点，他就会被推崇为部落的代言人和精神领袖，在部落中享有崇高的地位。阿拉伯半岛各部落的诗人每年朝觐季节都到麦加克尔白附近的欧卡兹市场举办赛诗会，优胜者将为本部落争得荣誉。其诗也用金液书写后悬挂在卡尔白神殿的墙壁上，这便是“悬诗”。这种“悬诗”奠定了阿拉伯古典诗歌的基础，同时为确立共同的民族语言——标准的阿拉伯语做出了贡献。因为诗人们要想成为获胜者，首先要避免使用本部族方言而一致使用标准语。公元6世纪初，这种超越狭隘的部落方言即融合的通用的诗歌语言，把阿拉伯人与非阿拉伯人区分开来。伊斯兰教诞生以后，《古兰经》以古来什的语言“降示”，遂在整个半岛上占居统治地位。

伊斯兰教产生前，阿拉伯社会在总体上仍属于以血缘关系为基础的氏族制社会。沙漠中的贝都因人过着部落制生活，部落是以血亲关系为纽带组成的基本单位。这些部落服从于由传统观念和惯例而形成的严格的法律，即：个人与部落相关，个人必须照顾本部落的利益，全力为本部落服务，而全体部落成员又都为某一成员的行为负责与合作。部落设一首领，全体成员必须服从。部落首领必须具有勇敢、慷慨、仁慈的美德。如果首领的儿子也和其父一样具有同样的美德，那么可以接替其父的职位。如果哪个家族能连续继承部落的首领权，这个家族就有了荣誉和声望。部落首领的责任远远超过他的权力。在和平时期，他是慷慨豁达的人，负责款待来客，周济部落的贫民，安排那些要求与其部落为邻者的住处；在战争时期，他应一马当先，帮助受到威胁的人。他

以部落的名义承担某个成员所犯错误的后果，但如果谁犯了部落拒绝承担责任的错误，或损害了部落本身的权利，那么这个成员就要被逐出部落。对部落领袖应当绝对服从。这并不是因为领袖有什么物质力量，而完全是出于传统的惯例。但贝都因人也可以不执行首领的决定。在这种情况下，造反者必须带领其族人迁移出走。迁移出走的行动，在贝都因人中时有发生。他们最大的特点就是不驯服。他们喜欢自由。极端的个人主义和绝对的自由是贝都因人心理活动的重要因素，因此在历史上贝都因人的造反现象是经常发生的。这种个人主义，在他们加入伊斯兰教以后仍然有所表现。他们说："真主啊！怜恤我和穆罕默德吧！不要怜恤其他人。"基于上述这些特点，要把各部落的成员联系起来，组成一些王国是很不容易的。每个部落在它强大的时候，就面临着从内部分裂的危险，许多成员不时地由于触及自己的利益而抛弃部落出走，或是被部落所逐出。

贝都因人的基本经济来源是向过往商队征税，有偿地护送他们并为其提供骆驼作交通工具。除此之外，就是袭劫、抢掠。这是自古就有的。主要是侵犯毗邻的部落，迅速地劫走其牲畜；也常常掳掠妇女和儿童，目的是为了索取赎金。在进行这种袭劫活动时，尽量避免流血，然而也通常因流血而造成血亲复仇。他们这种抢劫财富的嗜好，被与之毗邻的定居民视为灾难。不用多久，贝都因人就把定居居民开垦的土地重新变成了沙漠。

麦加圣城是伊斯兰教的发源地。穆罕默德在这里诞生。在这里受到"启示"，得到"光芒"。伊斯兰教使希贾兹从一个寂寥之地变为世界文明中心。从这里传出了改革的呼声、伊斯兰教的召唤。

当埃塞俄比亚和波斯的军队践踏也门、波斯和罗马的势力扩展到希兰和加萨尼时，希贾兹却保持了自己的独立。关于麦加圣城的传说很多。下面介绍一下宰姆宰姆泉（又称渗渗泉）。

据传，易卜拉欣（亚伯拉罕）带着幼小儿子伊斯玛仪和妻子哈吉尔从巴勒斯坦来到了希贾兹的麦加。当时这里仅是一个山谷，荒无人烟，没有水草，没有房屋。易卜拉欣把她们母子俩在山谷里安顿好以后，就回去了。过了几天，吃的喝的都用完了，母亲的奶水也干了，伊斯玛仪一再啼哭，他的母亲带着他在赛法和麦尔卧两山中来回疾走七次，希望能有人帮助她（为了纪念此事，伊斯兰教朝觐者有一个仪式便是在这两山之间疾走七次）。当走完第七趟时，她面前出现了一个像鸟一样的天使在啄地，啄过的地方涌出了泉。还有一种传说，当伊斯玛仪跺着脚在那里哭喊的时候，水从他脚下涌出。伊斯玛仪的母亲赶忙在冒水的地方堆了一个池子，以免让清水流掉。当时这个泉叫作伊斯玛仪泉，后来又叫渗渗泉。水在沙漠中就是生命，特别是当人们听说了出水的经过和伊斯玛仪的传说后，受到很大震动和影响，因而促进了这一地区的发展。

在渗渗泉不远的地方有一小部分建筑，称为麦加。麦加位于半岛南北的中心地带，因而是来往商队休整的地方，有时迁徙的贝都因人也要在这里住上一段时间。渗渗泉的出现给麦加带来了繁荣。

光阴似箭，日月如梭。多少年过去了，伊斯玛仪成长为英俊青年。伊斯玛仪 30 岁时，易卜拉欣再一次来到麦加。受安拉之命，共同修建了克尔白天房。克尔白天房高 15 米，南北约 10 米，东西 12 米，整个建筑近似于一个立方体。东墙上有一扇门，未封顶。在天房东南角外墙，镶嵌一块黑石，高出地面约 1.5 米。人们朝觐时，这块黑石是绕行克尔白天房的起点。最初的宗教仪式在克尔白天房举行。后来朝觐的人多了，就修整出一块空地举行宗教仪式，这块空地在天房周围，称为禁地。伊斯兰教诞生后，在这里进行礼拜，称禁寺。

自从人们响应易卜拉欣的号召开始朝觐天房以后，麦加不仅

成为麦加人的王国，而且成为全体阿拉伯人的圣地。他们一致规定，在人们去麦加进行大小朝觐的季节内禁止打仗和战争，并规定在麦加禁地内不准作战，以保证圣地和朝觐者的安全。因而圣地周围有许多商业和文学市场。

麦加最早的居民是阿马利加人部落。和阿马利加人住在一起的还有祖尔胡木部落。后来祖尔胡木人战胜了阿巴利加人，把他们驱出麦加，自己独占麦加。直到公元440年，管理麦加的权力又移到古来什族手中；穆罕默德的家族在其前四代已开始执掌天房事务，其后代代相传。

除麦加外，希贾兹地区还有一些其他的城市，主要有塔伊夫、雅特里布（麦地那），这两地有充足的水源和肥沃的土地，居民从事农业和果树种植等，过定居生活。而雅特里布后来在伊斯兰教史上发挥了重要的作用。穆罕默德在这里受到保护，伊斯兰教在这里得到迅速发展。

公元570年埃塞俄比亚军队进攻麦加，埃军败绩，史称“象军事件”。该年定为“象年”。“象军事件”对于阿拉伯是极其重要的。从那时起，阿拉伯开始撰写自己的历史；也是在这一年，穆罕默德诞生。

阿拉伯人从蒙昧时期起就以经商著名。有一种传说：“每个阿拉伯人都是商人。”半岛上来往穿梭的商队就像一支在海上破浪而行的船队。

半岛的商路自然是围绕着水源充足的地区而形成的。其路线主要有两条：一条是从北向南，离红海不远，在北面分为两支，一支向东北方面的叙利亚，另一支向西南到埃及和巴勒斯坦，南面直达哈达拉毛海岸。另一条是穿过阿拉伯半岛，从红海经麦加到阿拉伯湾。这条路线在半岛中部也分为两支，一支朝东北方向至阿拉伯湾，另一支朝东南方向沿着阿拉伯湾经迪拜、马斯喀特至佐法尔。古来什人的商队从萨那和也门其他港口运来香料、没药、

树胶、黑檀木、象牙、豹皮、乳香、金银、首饰和丝织品等。这些商品有的产自也门，有的来自印尼、中国和印度，还有的来自曼德海峡那边的非洲。商队把这些商品送进沙姆地区的市场。当时，在肥沃的新月地带，地中海地区的教堂、宫殿和寺庙对香料很欢迎，大为畅销。商队从这些地区驮回小麦、油料、橄榄、粮食作物和部分纺织品。由于经商活动的发展，古来什族中有些人获得了大量利益，如艾布·苏富扬、韦立德·穆伊拉等人，形成了古来什贵族阶层。

伊斯兰教兴起前的时代，阿拉伯史学界称为"蒙昧时代"。同许多古代人一样，蒙昧时代阿拉伯人也崇拜精灵、星宿、偶像等。

精灵崇拜：古阿拉伯人的原始宗教是部落宗教，其信仰核心是精灵论。绿洲与沙漠的强烈对照，使定居的阿拉伯人产生神灵与精灵各有所司的概念。他们相信人迹常至之处有神灵主宰，人迹罕至之处由精灵统治。主宰可耕地的神灵慈祥可亲，统治不毛之地的精灵狰狞可畏。"即使在神灵的概念形成之后，树木、水井、山洞、石头等自然物，仍然是圣洁的，因为这些自然物构成了媒介，崇拜者要通过这些媒介才能与这些神灵发生直接的联系。沙漠里的水井，有清洁的、能治病的、活气的凉水，故在很古的时代已变成一种崇拜的对象"[①]。渗渗泉的泉水，欧尔维井的井水，都是奉送亲友的最好圣物。在奈赫莱的加卜加卜山洞前，人们祭祀自己的女神欧萨。纳季兰地方有棵圣洁的枣椰树，树上挂满了人们送来的武器、衣服、布条等礼物。皮特拉地方的左舍拉神，是以一块未经雕琢的长形黑石为代表的。麦加克尔白四周，有 360 块"圣石"，在禁月朝觐时，人们以之为祭坛，在那里宰杀祭牲，将血洒在圣石朝向克尔白的石面上，并将肉块供奉在圣石上。

星宿崇拜：以月亮为中心的星宿崇拜，是贝都因人祭礼的主

① 希提著、马坚译：《阿拉伯通史》上册，商务印书馆，1979 年版，第 113 页。

要特征。在太阳和月亮之间，游牧社会的贝都因人似乎更尊崇后者。他们认为月亮是自己生活的支配者，它使水蒸气凝结成露水，滴在牧场上，滋润植物生长；而太阳却以灼热的光无情地烤晒着贝都因人，摧残着一切动植物。南部阿拉比亚各国都为自己的月神赋予一个美名：马因人称之为"仁爱者"，萨巴人称之为"赐予健康之神"，哈达拉毛人沿袭古巴比伦人对月神的尊称"辛"，盖特班人则称月神为"伯父"。《古兰经》（71：23）中列举了努海时代人们崇拜的五个神明，其中第一个就是月神瓦德，它在米奈人的万神殿中是坐头把交椅的。除月亮外，被称作"阿斯台尔"的金星，在人们心目中也享有崇高地位，被认为是执掌农业和土地之神，也有人认为它是商业贸易的保护神。与星宿相关联的是陨石和火山石，古阿拉伯人认为它们都是从天上掉下来的，是神圣的，因而也对之崇拜。

偶像崇拜：公元6世纪，以麦加为中心出现了超越部落神的地方神，其中拉特、欧萨、默那三位女神被称为"安拉的女儿"，她们的偶像最受崇拜。拉特（意为女神）的祭坛是一块四方体的白石，位于塔伊夫附近。它被认为是月亮女神，居偶像之首，受到麦加及其他各地人们的普遍崇拜和献祭。欧萨（又译作"乌札"，意为强大的、大能者）有人说她就是著名的维纳斯（金星）女神。古来什人极尊崇她，她的祭坛在加卜加卜山洞前，由三棵大树组成，杀人献祭，是为她举行祭仪的主要特点。默那（又译作"麦那特"，意为命运）即命运女神，被认为掌管剪断生命绳索的剪刀，是阿拉伯人普遍崇拜的偶像，奥斯族和哈兹拉吉族人还为她宰牲。麦加和麦地那之间的古戴德地方有默那的圣坛，那里的一块黑石就是人们向她朝拜和献祭之处。《古兰经》说："你们告诉我吧！拉特和欧萨，以及排行第三，也是最次的默那，怎么是安拉的女儿呢？"（53：19—20）据说，正因为这段"启示"，才彻底打消了穆罕默德欲向这三位在麦加和麦地那有势力的女神妥

协的念头。在麦加克尔白内，最大势力的偶像是胡白勒。这是名副其实的偶像，具有人的形象，古来什人曾为其断臂换上金臂。他身旁放着卜士们用来占卜决疑的卦签。直到穆罕默德进占麦加后，胡白勒才与其他偶像一起被捣毁。

安拉崇拜：安拉（神）是麦加人所信诸神中的首要神灵。据史学家考证，“安拉”一词历史久远。在南方阿拉伯语的米奈铭文和赛伯伊铭文中，在公元前5世纪的列哈赛法铭文中，在公元6世纪叙利亚温木只乌勒地方的铭文中，都以“安拉”一词称呼上帝。克尔白神殿被称作“安拉的房屋”。穆罕默德的父亲名叫阿布杜拉，意为“安拉之仆”。研读《古兰经》（31：25、32；29：61、65；39：38；43：9）时，我们也可以发现，在伊斯兰教以前，安拉已被尊为造物主、最高的养育者，是人们在危难之际可以呼吁求救的唯一神。但是，在信仰安拉的同时，他们依然不放弃信仰其他偶像。“当他们乘船的时候，他们诚恳地祈祷真主，当他使他们平安登陆的时候，他们立刻就以物配主。”（《古兰经》29：65）

在伊斯兰教产生之前，对阿拉伯人宗教观念有强大影响的是犹太教、基督教。早在公元1—2世纪，这两个天启宗教就从北、西、南三面包围了半岛。也门国王祖努瓦斯曾信奉了犹太教，其臣民中也有许多人随他一起改宗。在雅特里布、海白尔等地也有犹太教徒。犹太教徒在南北各地传布《旧约圣经》中关于创世、复活、赏善、罚恶的教义。为了向阿拉伯人宣传教义律法，他们将一些故事赋予阿拉伯的历史背景，或在流行的阿拉伯传说中增添一位犹太教大使。

也门的纳芝兰地区有基督教徒，基督教约在公元4—5世纪传入该地。北方的加萨尼王国与罗马有着密切的联系，因而也传入了基督教。此后，基督教通过叙利亚、埃及和埃塞俄比亚传给了阿拉伯人。基督教一性派教义从公元5世纪起在叙利亚占据优势，这个教派在阿拉比亚北部沙漠里的阿拉伯部落中拥有相当多的信

徒。该派一度盛行于埃及、叙利亚、埃塞俄比亚、也门等地。

事实上，犹太教和基督教并未能在半岛上广泛地传播。尽管如此，两者的神启思想却在半岛中播下了种子。他们的一神教义和历史传说，向阿拉伯人传授了新的观念和知识，进一步冲击了正在解体的部落宗教。伊斯兰教兴起以前，在阿拉伯人中间已经出现了一种模糊的一神观念。这就是“哈尼夫”学说。

“哈尼夫”为阿拉伯语音译，其意是“正统的”、“正确的”。伊斯兰教兴起前夕，阿拉伯半岛一部分人在宗教领域中进行探索，主张改革，追求真正的信仰。人们称他们为“哈尼夫”。他们反对拜物教者，是倾向于犹太教和基督教的一神思想，主张恢复易卜拉欣的正教，屏弃偶像崇拜，摆脱蒙昧时代的陋习。

有关易卜拉欣的正教，《古兰经》有这样的描述：“我们遵循崇奉正教的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主者”（2：136）、“易卜拉欣既不是犹太教徒，也不是基督教徒。他是一个崇信正教、归顺真主的人，他不是以物配主的人”（3：67）、“我的主已指引我一条正路，即正教，崇正的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主的人”（6：161）。这些经文所指的“正教”都是“哈尼夫”一词的含义。

“哈尼夫”并没有形成一种新的宗教，仅仅是一种宗教性质的运动。他们作为宗教改革的先驱，是穆罕默德接受一神教义的媒介。然而真正摆脱异族入侵的犹太教、基督教，能为广大阿拉伯人信奉的新的一神宗教，是由穆罕默德成就的。

三、伊斯兰教的产生

伊斯兰教，广义地说，是一种宗教文化，是从游牧部落原始宗教中诞生出来的，源出于闪米特人以先知的“信仰虔诚”（祈祷）为特点的宗教。与犹太教、基督教同属第一大宗教河系，是

人类文明的组成部分。它包括宗教信仰、经典、宗教礼仪、宗教义务、宗教善行及宗教教团组织、宗教建筑等。它是穆罕默德在其特定的历史条件下创传的宗教，与佛教、基督教并称为世界三大宗教。

“伊斯兰”是阿拉伯语“Islam”的音译，本意是“顺服、服从、降服、归顺、纯净、和平”等。从宗教上的意义讲，“伊斯兰”一词的含义是归顺惟一神安拉的旨意，服从安拉的戒律。也就是说，一个人只有通过对安拉旨意的归顺和对安拉戒律的服从，才能得到真正的和平，并能永久享受纯洁。那些归顺这个宗教的人就称“穆斯林”(Muslim)。该词的意思是“顺从者”，它由“伊斯兰”一词派生而来。

伊斯兰教是穆罕默德在7世纪前半期于阿拉伯半岛创传的一神教。当然伊斯兰教的产生并非一夜之间的奇迹，而是阿拉伯半岛特定的历史条件及宗教观念的升华，而后通过穆罕默德23年的创教努力，才逐渐得以完善，伊斯兰教的一神思想才真正代替了阿拉伯半岛多神崇拜及受外来宗教影响而产生的混乱的宗教意识。

伊斯兰教的产生，使阿拉伯半岛实现了政治统一、建立了民族国家。这在世界中世纪史上是个重大事件，而穆罕默德则是这一历史时期的伟大人物。

伊斯兰教义形成的过程，既是反对犹太教、基督教和多神崇拜的过程，同时又受到古阿拉伯习俗和犹太教、基督教的影响。《古兰经》有一节经文告诫人们：“信道的人们啊！你们当确信真主和使者，以及他所降示给使者的经典和他以前所降示的经典。谁不信真主、天神、经典、使者、末日，谁确已深入迷误了。”（4：136）这是伊斯兰教的基本信仰。它的基础教义也就是：信安拉、信天使、信经典（《古兰经》及穆罕默德之前的《讨拉特》、《引支勒》、《则甫尔》等天启经典）、信使者（即穆罕默德为“封印”

使者及其以前的诸使者阿丹、努哈、易卜拉欣、穆萨、尔撒等），信死后复活及末日审判，信一切由安拉前定。基本宗教职责只有五项，即念、礼、斋、课、朝。这五项宗教功课是穆斯林的义务。除此之外，还要求穆斯林行善和为安拉而参加圣战。《古兰经》、"圣训"是伊斯兰教的立法根据，同时也是一切道德规范的基础。穆罕默德去世后，由于政治、宗教及社会主张上的分歧，教内发生分裂，出现了各种教派，主要有逊尼派和什叶派，这两大派别之内各有很多支派。在分裂初期，曾出现过哈瓦利吉派和穆尔太齐赖派。7世纪末出现了神学派别苏非派并至今仍在广为流传。

伊斯兰教发展到近现代，由于西方殖民者的入侵及西方科学文化的渗透，出现了各种现代主义思潮及社会运动，如巴布教派运动、瓦哈比运动、马赫迪运动、赛努西运动、泛伊斯兰主义、伊斯兰现代主义、伊斯兰改良主义、伊斯兰社会主义、伊斯兰民族主义、伊斯兰原教旨主义（政治伊斯兰）等。它们并非主张宗教世俗化，而是认为伊斯兰教为适应现代社会必须进行改革，旨在从伊斯兰教内部革新。

穆罕默德是伊斯兰教的创传人。他受到安拉的启示，被安拉特选为使者，负有传播伊斯兰教的使命。他是最后一位使者和先知。

穆罕默德大约公元570或571年出生在麦加古来什部落的哈希姆家族。他6岁时就成了孤儿，由祖父阿布杜·穆塔里布、伯父阿布塔里布相继抚养。哈希姆家族是古来什部落的核心，但在麦加不占统治地位。穆罕默德25岁那一年，受雇于麦加一位寡居贵妇赫蒂杰，替她经理商务。同年，穆罕默德与她结婚。婚后，穆罕默德的生活发生重大转变。妻子赫蒂杰对于他的传教活动起了决定性的作用：当他刚刚开始接受安拉启示时，赫蒂杰给他以信任；在伊斯兰教初创阶段与反对派抗争时，赫蒂杰在经济上全力支持他。穆罕默德常年奔波于经商途中，受到当时流行在阿拉伯

半岛的犹太教、基督教和哈尼夫思想的影响，一神思想在他头脑里有所萌发；婚后由于有了雄厚的经济基础，其社会地位随之提高，加上他独特的个性和超人的聪敏，这就构成了穆罕默德宗教思想的精神基础。

游牧文化价值和思想方式对穆罕默德传教活动有很深的影响。虽然他憎恶的素质就是对部落的极端忠诚，但是，毕竟正是游牧部落的神圣社会为他提供了伊斯兰教的大部分道德标准。

穆罕默德并不是在一个典型的游牧社会中，而是在世俗性较强的麦加城崛起的。当时麦加已经成为一个商业和高利贷的中心。上层阶级和下层阶级之间的鸿沟已经出现。穆罕默德在麦加期间，就像希伯来的先知们一样，热烈地宣传游牧民族关于公正、平等和同胞之爱的观念。当文明逐步形成时，具备文明意识的人们从心理上需要某个人物为他们带来一种制约力量，"因为攻击性与不公正是人类的动物性本质"。穆罕默德正是自觉或不自觉地利用了这一契机，意识到必须以新的宗教来提供一种维系社会团结的内聚力、一种统一性，用安拉的力量把社会成员联合起来，以保存社会、发展社会。

穆罕默德公开传教后，因受到麦加贵族的反对，被迫于622年与部分信徒迁往麦地那，在麦地那确立了穆罕默德的宗教首领地位，作为安拉的使者，他继续传教；同时作为政治首领，他组织了武装、确定了各种制度和律例，很快建立了政教合一的宗教组织——穆斯林公社。从此结束苦难的时代，使伊斯兰教走向发展的道路。后来，就以这一年为伊斯兰教（"希吉拉历"）纪元的开始（"希吉拉"意为"迁徙"、"出走"）。630年穆罕默德以武力占领麦加，麦加贵族皈依了伊斯兰教，并承认了穆罕默德的权威。克尔白神殿于是成为伊斯兰教生命攸关的中心。伊斯兰教历第十年（632年），穆罕默德到麦加进行了第一次也是最后一次的朝觐，史书称为"辞朝"或"告别朝觐"。三个月之后，他便离开了人世。

穆罕默德完成了作为一个宗教革命家、政治家的历史使命，使阿拉伯半岛走上了文明的历史舞台。

穆罕默德的政治智慧像其宗教精神一样卓越。622年穆罕默德迁入麦地那后，首先建立了兄弟制度，即一切信教者结成兄弟，逐渐组成了穆斯林公社，这是政教合一的社会组织。它打破了传统的氏族血缘关系、部落关系和宗主关系的约束，组成了以宗教信仰为核心的联盟组织。穆罕默德号召所有穆斯林不分种族、家族和部落，共同团结在伊斯兰教的旗帜下，提出宗教利益高于一切，规定信徒在处理利害关系时应以先宗教后亲属为原则，以共同的宗教信仰代替氏族社会的血缘关系。在这个宗教公社里，穆罕默德除了具有安拉使者、先知的宗教职权外，还有国家元首的一切世俗权力，为以后的哈里发国家及阿拉伯的统一奠定了基础。随着穆斯林公社的形成，伊斯兰教已开始发展成为一种新的社会政治力量。在这种新的形势下，《古兰经》、"圣训"根据不同的具体条件，对穆斯林提出的一系列命令、禁止和行为规范，就已经不再是什么一般的号召，而成为必须遵守的制度。

穆斯林公社是建立统一的阿拉伯国家的雏型。

穆罕默德一方面利用了半岛上以血缘关系为纽带的部落民的群体凝聚力，同时又努力将效忠的对象从部落转变为宗教。这说明伊斯兰教精神与阿拉伯人的游牧生活之间，并不存在根本性的冲突。直到阿拉伯人所征服的文明民族接受了伊斯兰教，并对其加以改造，以适应他们的社会和心理需要以后，伊斯兰教与阿拉伯人的价值观念的冲突才趋于尖锐。当阿拉伯人的群体凝聚力与伊斯兰教某些方面协调一致时，他们会变得极为虔诚。在伊斯兰教发展的早期阶段，他们利用自己的群体凝聚力对付半岛以外的异教徒时，对伊斯兰教显示出惊人的热情和献身精神。确实，有些阿拉伯人参加战争，仅仅是为了利用战争去获得战利品和进行劫掠，但是大多数是为了宗教信仰，为圣战而牺牲自己的生命。穆

罕默德在宣教过程中，努力压制游牧民族的狭隘的部落精神，用伊斯兰教精神取而代之，然而要游牧民族迅速放弃他们有史以来所习惯的部落精神是相当困难的。先知死后不久，有些部落就背弃了新生的伊斯兰教国家，其主要原因就是部落精神的作用。这也为以后伊斯兰教的发展投下了阴影。

四、《古兰经》与伊斯兰教的基本制度

（一）《古兰经》

“安拉至大”是伊斯兰教的最高文化价值观念。《古兰经》是整个穆斯林生活环绕转动的枢轴。

伊斯兰教认为，《古兰经》是由安拉通过使者穆罕默德降示的启示，最终组成一部包罗伊斯兰教文化的“诵读的经典”。《古兰经》是安拉的语言，源自保存在第七层天上的“天经原本”，“圣灵从你的主那里降示这部包含真理的经典，以便他使信道者坚定，并用作归信者的向导和喜读”（16：102）。《古兰经》是伊斯兰教的基础和基本经典，至今全世界的穆斯林仍以它为指导宗教生活及社会道德的准则。

穆罕默德在世时，《古兰经》并未汇编成书。他每次接到启示，总是立即传授给门弟子，靠他们反复背诵记忆，以供宗教生活之需。直至哈里发奥斯曼时期（644—656年），才最后成书定本。《古兰经》共有114章，6200余节经文。分为麦加章（610—622年间的启示）和麦地那章（622—632年间的经文）。《古兰经》的主要内容包括：伊斯兰教的基本信仰和基本功课，其中特别强调安拉独一、顺从、忍耐、行善、施舍和宿命；为阿拉伯半岛社会制定的政治理念和伦理规范；为政教合一的穆斯林公社确立的宗教、政治、经济、社会、军事和法律制度；与多神教徒和犹太教徒进行论辩的记述；为宣传伊斯兰教而引述的一些古代先知的故事传

说等。

（二）基本信条和宗教义务

伊斯兰教的信仰内容广泛，并且和人们的行为联系紧密，涉及精神、伦理、政治、经济、文化诸方面。其基本信条是：信真主，信天使，信经典，信使者，信后世。信仰的核心即“万物非主、惟有真主”，其他信仰是它的补充。相信真主是宇宙万物的创造者、恩养者和惟一的主宰，是全能的、全知的、大仁大慈、无形无象、无所在又无所不在、不生育也不被生、无始无终、永生自存、独一无二、实有超然。信仰真主是伊斯兰教信仰的基础，是对穆斯林的基本要求。信天使即相信有天使的存在，它们是真主用“光”创造的妙体，为人眼所不见。天使只受真主的驱使，执行真主的命令。伊斯兰教相信，真主在创造人类之前就已经造化了天使。《古兰经》说：“每个人的前面和后面，都有许多接踵而来的天神，他们奉主命来监护他。”（13：11）其中，著名的有四大天使：哲卜勒伊来负责传达真主的启示；米卡伊来负责观察宇宙，掌管为人类送食禄；阿兹拉伊来掌管取走人类性命，又被称作“取命天仙”；伊斯拉非来在现世将毁灭后世将到来之时，吹响末日审判的号角。在每个人的左右还有两位天使，右边的记录人们一生的善行，左边的记录人们一生的恶迹。信经典即信仰安拉下降给世人的一切经典均为真实的，是真主的启示，是人类所不能仿作和模拟的，是指示和引导人类的明记。伊斯兰教承认包括《古兰经》在内的104部经典是真主在不同时代、不同历史背景下降示给不同使者的，其中包括降示给穆萨的一部《讨拉特》（旧约），降示给尔撒的一部《引支勒》（新约），降示给达伍德的一部《则甫尔》（诗篇），降示给穆罕默德的一部《古兰经》。伊斯兰教同时认为，自《古兰经》颁降以后，以前所降的一切经典所载律例全部作废。人们只能遵循《古兰经》为信仰准则。信使者即相

信真主在不同历史时期派遣到不同民族中的众多使者。他们都负有传达真主命令、传布“安拉之道”的重大使命。伊斯兰教认为，安拉先后向世人派遣过 315 名使者，其中最著名的有“六大使者”，其中包括曾获降《讨拉特》（旧约）的穆萨、曾获降《引支勒》（新约）的尔撒、曾获降《古兰经》的穆罕默德，他是安拉向世人派遣的最后一位使者，故称“封印使者”。信后世（死后复生、末日审判）即人们都要经历今世和后世，认为终将有一天世界的一切都会死亡和毁灭，那就是所谓“世界末日”。那时，曾在今世生活过的所有人都将“复生”，接受安拉对自己进行的总清算、总裁判、行善者进天堂，作恶者进火狱。信前定即要人们相信，世间一切事物都是由安拉预定安排的。人们的富贵贫贱、吉凶祸福、生死寿限、美丑善恶等皆由安拉的意志决定，即使大自然现象如风雨雷电、四季交替、山川草木、日月星辰、宇宙循环等，也均为安拉的意志。但前定论并不否认人类有意志自由，不剥夺人类的自由意志和自我选择的权利。人类可以运用自己的理智判断善恶，选择信仰。安拉根据自己的意愿让每个人都要对自己的言论、行为负责。

伊斯兰教宗教义务即每个穆斯林在信仰基础上必须履行的表现在行为方面的功课，是体现信仰、坚定信仰、完善信仰、磨炼意志的基本教义和制度，是每个穆斯林必须遵守和履行的。包括念功、礼功、斋功、课功、朝功。念功是伊斯兰教五功之首，主要是指念诵“作证词”及一切赞颂安拉的经文。其中“清真言”为信仰核心：“我作证：万物非主，惟有真主；穆罕默德是主的使者。”礼功即礼拜，是指穆斯林面向麦加克尔白天房诵经、祈祷、跪拜、叩首等一整套宗教仪式。礼拜源于古代阿拉伯人的宗教习惯。礼拜包括每日必须履行的五次定时礼拜、主麻日聚礼、节日会礼等。此外，还有自愿进行的副功拜、深夜拜、斋月里的特拉威哈拜（息礼）等。礼拜前必须用清水作“大净”（净全身）或“小净”

（局部净身）并做到“拜外六件天命”：水净、衣净、处所净、举意、认时、朝向正。“拜内六件天命”：念赞主词抬手口诵“安拉至大”、端立、诵经、鞠躬、叩头、跪坐。斋功即斋戒，伊斯兰教规定，每年教历九月（莱麦丹月），每个成年男女穆斯林都应斋戒一个月。斋戒期间，每日从天将破晓至日落时，禁饮食、禁房事，戒除一切邪念，纯洁思想，一心向主。斋戒又是负疚者向安拉表示忏悔和赎罪的一种方式。课功又称天课，阿拉伯语称“札卡特”意为“洁净”，即通过交纳天课可使自己的财产更为洁净。天课是伊斯兰教法定的施舍，即“奉主命而定”的宗教赋税，是伊斯兰教重要的经济制度。穆斯林须每年将资财作一清算，除去正常开支所需外，其盈余的资财包括动产和不动产，均按不同课率完纳：商品和现金纳1/40，农产品纳1/20至1/10，牲畜及矿产亦有不同税率。天课一般每年交纳一次。按教法规定，接受天课者有严格的限定。朝功指朝觐，系穆斯林朝觐麦加克尔白天房的一系列宗教礼仪活动的总称。完成朝觐功课的穆斯林，获得“哈吉”的荣誉称号。朝觐的时间是在教历12月9日至12日之间。此时进行的朝觐称为“大朝”或“正朝”。10日为宰牲节，又称“大朝之日”。如果自己不具备朝觐条件可以不去朝觐，或是雇请他人代朝。除大朝外，还有所谓“小朝”又称“副朝”或“巡礼”，可以在一年中的任何时间进行。

圣战，阿拉伯语“吉哈德”（jihad）的意译，原意为“奋斗”，专指伊斯兰教为保卫传教活动或反对异教徒迫害而进行的战争；也指伊斯兰教的军事制度。圣战同“五功”一样，是穆斯林必须履行的基本宗教义务之一。十叶派和苏非派还重视“圣训”中关于两种圣战的观点：战时同外在的公开敌人进行圣战是“小圣战”；平时同内在的敌人即人的私欲及由此产生的一切恶行进行抗争谓之“大圣战”。

伊斯兰教的善行观念是与伊斯兰教的道德实践连成一体的。

伊斯兰教的伦理观，注重在现实社会中人与人之间应遵循的行为准则，这些准则是以《古兰经》"圣训"的训诫为依据的。对于阿拉伯人来说，行善积福真正成为一种超越部落与宗教观念的自觉行为，是在伊斯兰教兴起以后。"伊斯兰教以普济与功利交融的道德智慧，孕育和催发了阿拉伯人新的民族个性"[①]。伊斯兰教的善行，指一切美好的行为。伊斯兰教主张，善行是人类的天然义务，人类应像安拉施恩于人类一样，将恩惠施之于众生，并明确指出行善直接关系着人们能否获得两世幸福。

伊斯兰教是主张"两世吉庆"的宗教。它特别注重现实社会人与人之间的联系和交往，因此强调人的道德思想的修养。《古兰经》把今世生活中人类的社会行为区分为五类：第一类是必须做的，做了受奖赏，不做受惩罚；第二类是提倡做的，做了受奖赏，不做不受惩罚；第三类是许可做的，做了不受奖赏，不做也不受惩罚；第四类是受谴责的；第五类是禁止做的，做了必须受惩罚，不做应受奖励。这五类行为的划分，把道德中正当、应当、不当三类行为规范严格区别，奖赏分明，符合实际又符合人性，为信众提供了统一的道德判断标准。

五、早期伊斯兰教的本质与特征

伊斯兰教发展的早期阶段，尽管穆罕默德对阿拉伯人的部落精神加以谴责，总的来说，伊斯兰教与阿拉伯人的价值观念还是比较一致的。穆罕默德本人是一个阿拉伯人，游牧文化的价值和思想方式对他的传教活动有很深的影响。伊斯兰教最终征服了阿拉伯游牧民族，正是由于伊斯兰教的大部分理想、价值、纲领和

---

① 高惠珠：《阿拉伯的智慧、信仰与务实的交融》，浙江人民出版社，1996年，第19页。

信念，是建立在阿拉伯人基础上的，是为了满足阿拉伯人的某些需要而设计的。这就是信仰安拉独一，服从安拉的使者穆罕默德，以伊斯兰教的精神、道德、文化，实现建立统一国家的政治目标。

信仰安拉独一是伊斯兰教的核心。“安拉”就是麦加人所信诸神中的首要神灵。伊斯兰教沿用了“安拉”这个名称，并根据需要赋予它新的内容，强调它是天地宇宙间惟一的“主宰”。这样以“惟一安拉”取代了氏族部落信仰的多神，突破氏族部落之间的血亲壁垒，引导部落民共同信仰“安拉独一”。散漫的阿拉伯人首先在安拉之名下达到了思想上的统一。

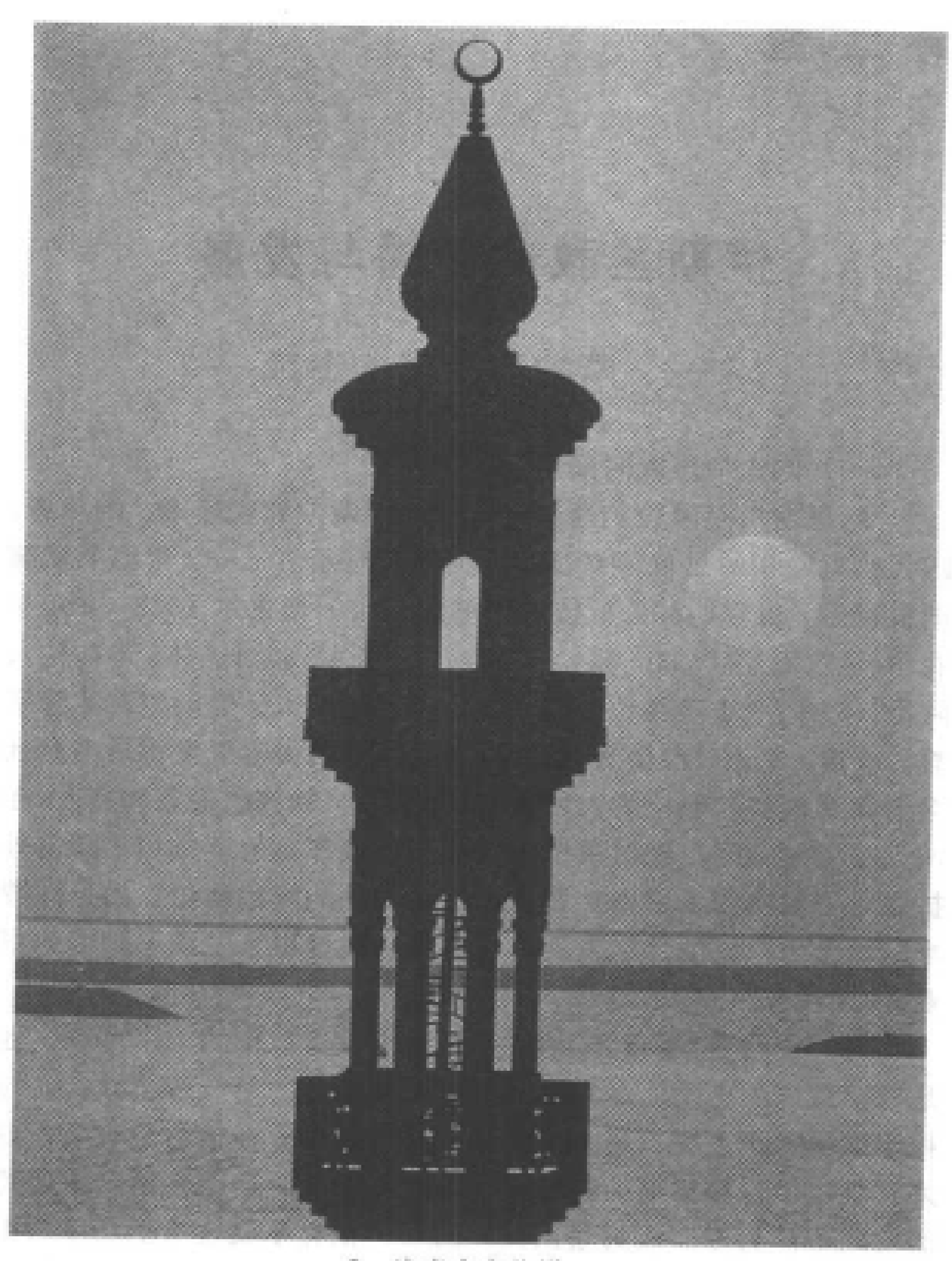
伊斯兰教认为安拉主宰一切，同时号召穆斯林服从使者穆罕默德。安拉通过穆罕默德执行其旨意，教化众人，这就要求改变各个部落各自为政的局面。各个部落必须在政治上服从穆罕默德。

伊斯兰教以信仰安拉独一统一了阿拉伯人的思想，使他们有了坚实的精神支柱。以服从安拉的使者，确立了穆罕默德是具有立法权的政治权威。这样就为建立单一信仰的穆斯林组织准备了条件。“穆斯林公社”应运而生。它是阿拉伯第一个突破血缘关系的新型组织。它以民族和睦取代相互仇杀，以政治统一取代分裂割据，从而形成了强大的力量，为建立统一的民族国家迈出了决定性的第一步。

为了适应新的社会形势，穆罕默德除了制定宗教制度外，还以《古兰经》“立法”的形式，进行了一系列的、改变“蒙昧时代”陈规陋习的社会改革。

首先是关于财产继承和婚姻制度的改革。这些改革旨在确立团结在伊斯兰教旗帜下的穆斯林个人、家庭和公社组织（国家）取代氏族和部落而成为社会的基本单位。《古兰经》严禁血亲、近亲婚姻，并对离婚做出限定，禁止各种“蒙昧时代”的陋习。有关家庭、婚姻制度的规定，体现了宗教与人生社会并重的伊斯兰文明特色。穆斯林的婚姻观认为，男婚女嫁是一种义务。这种义务

既是安拉规定的每个穆斯林的社会义务，又是每个穆斯林对安拉应尽的宗教义务。即使“阿訇”、“伊玛目”等宗教职务也是世俗性的，他们的家庭生活和社会生活与普通的穆斯林毫无二致。其次《古兰经》还对刑事、民事事项有明确条文的规定，并提出禁止利息、赈济贫民、善待和释放奴隶、人人平等等一系列改革政策，为阿拉伯社会在氏族制解体后的迅速发展奠定了制度性基础。



2 清真寺宣礼塔

第二章

伊斯兰教的传播与发展

一、阿拉伯帝国的形成

（一）四大哈里发时期

“哈里发”是阿拉伯语音译，意为伊斯兰教代理人，继承者。四大哈里发指的是穆罕默德事业的四位继承者。632年穆罕默德逝世以后，由穆斯林公社依次选举出艾布·伯克尔（632—634年在位）、欧麦尔（634—644年在位）、奥斯曼（644—656年在位）、阿里（656—661年在位）四人作为他的继承人。他们相继掌管宗教、政治、军事、经济大权达30年之久。四大哈里发都是当时社会上很有权势和地位的人物，同时又是穆罕默德的近亲和密友。在四大哈里发期间，经过镇压阿拉伯各氏族部落的反抗和不断向外扩张，不仅巩固了伊斯兰教在阿拉伯半岛的统治地位，而且向着半岛以外更广阔的地区发展，忠实、有效地继承了穆罕默德的事业。

第一位哈里发阿布·伯克尔是古来什贵族中的一个首领。他是穆罕默德的密友，是穆罕默德开始传教时的第一位信教者，与穆罕默德形影不离，是穆罕默德的得力助手。在他的影响下，古来什贵族中许多重要人物相继加入伊斯兰教。后因穆罕默德娶其幼女阿依莎为妻而成为其岳父。阿布·伯克尔就任哈里发仅两年时间就病逝了，他几乎完全忙于镇压反对麦地那政权的各反叛部落。穆罕默德去世后，他面临的问题很多。由于过去有许多人是

随潮流加入伊斯兰教的，信仰很不坚定，有史以来所习惯的部落精神不可能完全彻底地为宗教精神所替代。因此出现了叛教运动、伪先知运动，并有拒绝缴纳天课和税收者。这些现象加剧了宗派主义和部族观念。

为了巩固伊斯兰教政权，阿布·伯克尔同时派出11路大军，对各地的暴动进行武力镇压。强大的军事行动在短时期内取得了全面胜利。阿布·伯克尔在伊斯兰教面临危机时刻，果断地领导了讨伐叛教者的战争，使半岛重新归向统一。北部的罗马和波斯帝国曾支持叛教运动，妄图分裂半岛。于是，在对内镇压了叛乱之后，阿布·伯克尔随即向罗马、波斯进军。阿布·伯克尔在任期间，是伊斯兰教巩固发展的关键时刻。

伊斯兰教势力的全面扩张，开始于第二任哈里发欧麦尔。他是麦加有威望的贵族商人，生于麦加古来什部落的阿迪家族。他对阿拉伯人的本性有很强的洞察力。他要用一场有组织的对外战争来取代阿拉伯部落之间的内战。为了军事目的，他根据部落结构把半岛的游牧民组织成军队，从而使游牧精神与伊斯兰教精神相一致，利用阿拉伯人的部落和尚武精神来加强伊斯兰教的胜利，使伊斯兰教变成了一种征服和建立帝国的宗教，而不是初期服从、献身、谦卑的虔诚信徒的宗教。欧麦尔任哈里发的10年中，是在东征西讨的圣战中度过的。在《古兰经》"为安拉之道而与不信的人进行战斗"的号召下，他率领阿拉伯人在几年之内占领了广大土地。到他去世时，巴勒斯坦、叙利亚、伊拉克、利比亚和埃及均已被征服，波斯的大部分领土也已被占领。公元634年，欧麦尔指挥着东西两路穆斯林军队向罗马帝国进攻。这两支军队的统帅，一个是被穆罕默德誉为"安拉的宝剑"的哈立德，另一个是艾布·苏富扬之子耶吉德。他们首先进攻叙利亚，罗马军队惨败，穆斯林军队攻占大马士革城，随即进攻巴勒斯坦，迫使耶路撒冷投降，并接连占领了地中海东岸各城市。639年，穆斯林军队相继

占领了开罗、亚历山大等城市，东罗马帝国被迫投降。与此同时，欧麦尔继续派兵进攻伊拉克，占领了整个美索不达米亚平原地区。到643年，波斯帝国的大部分领土已被穆斯林军队占领，波斯皇帝四处逃奔，萨珊王朝不久即宣告结束。欧麦尔在位10年。他在被征服地区制定了一系列的政策和措施，不仅安抚了广大穆斯林，还吸引了新皈依者不断涌入，整体性的伊斯兰事业是这个时期发展起来的。644年，正当欧麦尔的权力和威望达到顶峰时，在一次举行晨礼时，惨遭杀害。

第三任哈里发奥斯曼是前麦加统治氏族伍麦叶族的富商，曾先后与穆罕默德两个女儿结婚，欧麦尔临终前，指定六位圣门弟子组成了选举委员会。经选举，奥斯曼继任哈里发。奥斯曼在位时期，曾规定了《古兰经》的标准本，沿用至今，称为"奥斯曼定本"。他在第二任哈里发欧麦尔远征胜利的基础上，继续进行圣战，先后征服了亚美尼亚及北非地区，镇压了波斯等地的反抗。从632年穆罕默德去世起至奥斯曼哈里发被害时止，20余年间，伊斯兰教政治军事力量不仅再一次统一了阿拉伯半岛，而且冲出了半岛的范围，将势力扩展至亚洲、非洲，北部占领了叙利亚、伊拉克、亚美尼亚直至里海沿岸；东北部到达呼罗珊地区；西部占领约旦、巴勒斯坦、埃及、北非及地中海东部岛屿。从此，穆斯林占领了波斯与东罗马两大帝国的大部分土地，并在此基础上形成了中世纪新的强大的阿拉伯帝国。在奥斯曼统治后期，大规模的征服战争趋于停顿，一度缓和了的穆斯林内部各种矛盾，又开始尖锐起来。656年6月，奥斯曼被第一任哈里发阿布·伯克尔之子穆罕默德带领两名埃及人刺杀。伊斯兰教历史上第一次内战的序幕由此揭开了。

第四任哈里发阿里是穆罕默德的堂弟和女婿。奥斯曼被刺后，麦加和麦地那的贵族上层立即选举阿里继任哈里发，并定都于库法。他上任后，伊斯兰教内部又出现了新的更为混乱的局面，曾

经参与竞争哈里发职位的脱勒哈和祖拜尔联合阿布·伯克尔的女儿、穆罕默德的妻子阿依莎以武力威胁阿里，反抗他的统治。两军在巴士拉附近相遇，阿里的军队击败了叛军。这是穆斯林之间的第一次战役。因阿依莎作战时骑着骆驼，故称《骆驼战役》(656年)。脱勒哈战死，祖拜尔逃回麦地那，阿依莎被俘，许多圣门弟子在这次战役中丧生。骆驼战役后，阿里又面临着更难对付的敌手，那就是伍麦叶家族的穆阿维叶。穆阿维叶是在对外征战中成长起来的贵族军事首领，在叙利亚经营了20年。奥斯曼被刺后，他立即在叙利亚宣称自任哈里发。阿里斥责他违反了伊斯兰教的传统，不服从哈里发的命令，并要免去他的官职。于是，公元657年，双方交战于幼发拉底河中游的隋芬，称“隋芬战役”。在这次战役中，穆阿维叶提出“依经判断”的建议。是否接受此提议，在阿里集团内部发生激烈的争论。阿里明知是计，但在一部分主和派胁迫下接受了仲裁；另一部分主战派则对阿里不满，从阿里的追随者中退出，成为阿里的反对派——哈瓦利吉派（阿拉伯语音译，意为“出走者”)。这是伊斯兰教历史上最早出现的教派。阿里为了消灭这派势力，曾派兵剿杀他们，发生了有名的拿赫鲁宛大战。阿里虽获胜，但终未消灭这股势力。661年，阿里被一名哈瓦利吉派分子刺杀。阿里被杀后，库法人主张由其子哈桑任哈里发，但哈桑慑于穆阿维叶的强大势力，被迫把哈里发职位让给了穆阿维叶，首都由库法迁往大马士革。正统的四大哈里发时期随之结束。

四大哈里发时期，在哈里发政权体制下，仍保留着穆罕默德时期理想主义的神圣社会形式，其架构基本上没有王权的成分。穆阿维叶继任后，神圣的哈里发体制结束了，随之而来的是为世俗王权而展开的争斗。由纯粹的哈里发时代过渡到哈里发权力与王权结合的时代，使伊斯兰社会理想与现实的冲突日趋明朗和尖锐。

（二）伍麦叶王朝

伍麦叶王朝是麦加古来什部落伍麦叶家族所建立的王朝。伍麦叶家族在蒙昧时期是一个显赫的家族，具有财富和声望。最初，他们强烈反对伊斯兰教。后来，在穆罕默德攻克麦加时，被迫信奉伊斯兰教，但入教后热情极高，作战英勇，许多人成为著名的将领。伍麦叶人对政权的觊觎，自奥斯曼出任哈里发时即已开始。他们为建立一个伍麦叶人的哈里发政权而奋斗，这个愿望终于在公元661年被穆阿维叶所实现。

穆阿维叶是一个真正的穆斯林和优秀的君主，与其说他是一个哈里发，不如说是一个国王。这是阿拉伯史学家伊本·赫尔东对他的评价。穆阿维叶生活在与先知及正统哈里发完全不同的时代，他在高度世俗性的基础上建立了伍麦叶王朝。从661年至750年，伍麦叶王朝大约存在90年，共传14任哈里发。

伍麦叶王朝称得上是一个版图广大的帝国。在这个大帝国中，有着各种民族、语言和宗教，但其核心力量是阿拉伯人和信仰伊斯兰教的各族穆斯林。

伍麦叶王朝的扩张活动，主要在三个战场进行。第一个战场是小亚细亚。在这里穆斯林军队未获得多大战果。第二战场在北非和西班牙。在这里穆斯林军队战胜了罗马人，征服了柏柏尔人，在沿海地区较远的一个绿洲建立了凯鲁万城，作为长久性的军营驻地，以便保卫埃及，抗击罗马势力。711年，柏柏尔人在阿拉伯将领塔立格指挥下，组织远征队，渡过直布罗陀海峡，推翻了西哥德人的王国。之后，又越过比利牛斯山，进攻法兰克西南部。732年，在穆罕默德逝世100年之际，伍麦叶军队被法兰克的基督教领袖查理·马特尔在图尔城附近打败。阿拉伯人对欧洲的占领在文明的发展和血缘的交流上具有深刻影响。第三战场是阿姆河、锡尔河流域及信德（印度）地区。伍麦叶人为了东征，派遣两支军

队，一支朝东北方向进攻阿姆河与锡尔河流域；另一支朝东南方向进攻信德地区。最终征服了锡尔河、阿姆河沿岸及布哈拉一带的中亚地区；继续扩展，占领了阿富汗和印度西北部，其势力直达中国西部边境。

自从穆阿维叶迁都到叙利亚的大马士革以后，伍麦叶的哈里发一直在这里统治着这个庞大的帝国。哈里发帝国的中心，实际上已从麦加、麦地那转移到叙利亚和美索不达米亚。随着军事扩展，被征服地区的人民大量地改信了伊斯兰教。在这个帝国内，民族关系越来越复杂。

二、阿拉伯人与非阿拉伯人

——各民族文化的融合

伍麦叶王朝与阿拉伯的"蒙昧时期"相距不远，是伊斯兰教的智慧使阿拉伯人脱离了"文化蛮荒"。源于沙漠游牧民族的阿拉伯人，当他们随着伊斯兰教圣战的胜利而征服了肥沃的中东新月地区、波斯与埃及之后，阿拉伯人不仅是占有了这一地理上的区域，而且是占有了全世界最古老的文明源泉。他们在征服中并没有毁灭文化，而是给予各种文化一定的自由，从而使伊斯兰文化发展成为丰富的多元文化。他们在与被征服地区人民的接触中，本身也发生了变化，成为新环境中的一种定居的、有文化的民众。他们把比较发达的拜占廷帝国、波斯帝国甚至中国和印度的文化，融入他们从阿拉伯带来的宗教热忱中，他们在自觉提升精神生活的基础上，成就了自己的新文化。这就是中世纪的阿拉伯文化。在这一文化波及的各个领域，同当时的基督教文化相抗衡。例如在建筑术方面，从荒漠帐篷中走出来的阿拉伯人，或是出于羡慕，或是为了自身的享用，建筑了一批如基督教堂和宫殿一样巍峨的皇宫、清真寺和军营，以凸显伊斯兰教和阿拉伯帝国的形象和气魄。

当时阿拉伯利用叙利亚人、科普特人和波斯人艺术大师的才华，在建筑上融入伊斯兰精神，开创了一代新风。在体制方面，伍麦叶王朝各部门的组织形式是仿效拜占廷的，皇宫的管理、警察局和近卫军的设置等等也按着君士坦丁堡的规模。王朝甚至不顾某些势力的反对，任命了几位被征服地区的释奴担任公职，以施展他们优于阿拉伯人的才华。

阿拉伯人经过一个复杂的文化交融、整合、积淀的过程，形成了阿拉伯—伊斯兰文化。正如前述，这种文化实际上是一个多元的结构。当我们谈到“阿拉伯医药”、“阿拉伯哲学”、“阿拉伯数学”等概念时，并不是专指纯阿拉伯人创造或在阿拉伯半岛发展起来的文化，而指的是哈里发王朝统治时期在用阿拉伯文字写成的著作中所包含的知识积累。这些作者既有阿拉伯人，也有非阿拉伯人。他们信仰的宗教也不一定全是伊斯兰教。其著作的资料来源于希腊文、罗马文、波斯文、印度文，等等。

伍麦叶王朝，出现了很多诗人、学者、历史学家等，并在医学、化学、建筑等方面取得一定的业绩。它的成就，为阿巴斯王朝的文化繁荣（“黄金时代”）奠定了基础。

三、帝国远征后的政策

伍麦叶王朝哈里发阿布杜·马立克（685—705年在位）是继穆阿维叶之后最有成就的哈里发。他在位时，极力推行“阿拉伯化”，以此政策发展阿拉伯伊斯兰学术文化，扩大伊斯兰政权基础。那时，阿拉伯文被规定为官方文字，政府中的文书由阿拉伯人担任，官方文件一律以阿拉伯文书写，改变以前用希腊文和帕莱威文登记文书的惯例。公元696年，还发行了铸有《古兰经》经文的金币和银币，以取代流通的外国货币。同时，阿布杜·马立克还发展定期的邮政事业，利用驿马在大马士革与各省会之间传递

公文和信息。为保证阿拉伯化政策的实施和帝国的统一，他还限制非穆斯林臣民的自由。为巩固伊斯兰政权，平息新皈依者的不满情绪，欧麦尔二世（717—720年在位）还推行鼓励改宗的纳税政策。他恢复早期的规定，凡是穆斯林（不论是阿拉伯人还是非阿拉伯人）都免去缴纳任何赋税。可是，非穆斯林一旦加入伊斯兰教，他的土地作为一种社会公产不再属于个人，而归国家所有，个人只能作为土地的租种者向国家缴纳土地税。这些政策加速了帝国的伊斯兰化。

任用释奴也是阿拉伯帝国的一项基本原则。伊斯兰教自兴教之时，就号召打破狭隘的部落思想与宗族观念，提倡人人平等，善有善报，恶有恶报，不管他们是阿拉伯人还是释奴。根据伊斯兰教的原则，对战败国的平民一般不降为奴隶，只有参战的官兵与他们的家属以及当地原本是奴隶者才被降为奴隶。所以，一般说来，许多释奴都出身于贵族，有较高的文化修养。在伊斯兰帝国向外扩张中造成的多民族的接触以及胜利后实行的奴隶和释奴制度，使不少伊斯兰家庭特别是哈里发、王公贵族以及富人家庭的结构发生了变化，成为不同民族的混合体。这种思想作为国策，达到了“引进智力”与利用他们的文化知识科学技术为帝国服务的目的。“引进智力和人才”的国策对阿拉伯帝国的发展起了不可估量的作用。

阿拉伯帝国形成后，阿拉伯文被规定为官方文字，用阿拉伯文写作的《古兰经》随着阿拉伯人的扩张而流传到各个被征服地区。新穆斯林为了诵读《古兰经》和了解伊斯兰教义，必须学习阿拉伯文。这样，学习阿拉伯文必然成为一般公务人员、学者、诗人、作家、新归信者的主要任务。为了便于新入教的穆斯林掌握阿拉伯文，学习《古兰经》，担任公职，为了保持《古兰经》标准阿拉伯语的纯正性，伍麦叶王朝的阿拉伯语法学家，在当时的文化中心之一巴士拉，开始了对阿拉伯文法的研究。同时，帝国建

立后，《古兰经》古典的阿拉伯文面对新的政治、经济、社会、文化等发展形势，已不敷用。针对这一现实，阿拉伯人从阿拉伯文、希伯来文、埃塞俄比亚文、波斯文、希腊文、拉丁文、突厥文、梵文等语言中，吸收诸多他们所需要的词汇，从而丰富了阿拉伯语汇，使其成为适应时代发展富有活力的国际性语言。自8世纪中叶至11世纪末，阿拉伯文在科学文化、政治、外交、商贸和宗教等领域是首要交际工具。凡是接受高等教育者，无论是东方人、西方人，必须学习阿拉伯语。阿拉伯文以其美丽的词汇、严密的句法和丰富的修辞形式而著称。阿拉伯文没有元音字母，认读早期的《古兰经》经文十分困难，研究者们就从此入手。巴士拉城的学者艾卜·艾斯瓦德·杜艾里（688年卒），受伊拉克总督齐雅德·伊本·艾比之托，创制点式音符，为《古兰经》全文标点尾音。词尾的不同读音，表示不同的语法含义。杜艾里成为阿拉伯语言奠基人。后来巴士拉学者赫立勒·伊本·艾哈迈德（约786年卒）在前人成果基础上，总结出一套比较系统的语法规律。由他的波斯籍学生西伯威（约793年卒）根据他的讲述，兼采别家之言，编写了著名的第一部阿拉伯语法教科书《西伯威之书》或简称《书》。这部著作至今仍为阐释阿拉伯语法的主要依据。

阿拉伯文对东西方诸多民族的语言产生过不同程度的影响。不少信仰伊斯兰教的民族，由于宗教上的需要，曾经使用或仍在使用阿拉伯字母拼写自己的语言，如印度尼西亚语和土耳其语中有很多阿拉伯语词汇，波斯语、乌尔都语至今仍以阿拉伯字母拼写。在伊斯兰国家中，穆斯林子弟从小首先学习阿拉伯文，诵读《古兰经》，然后到了入学年龄再进学校学习母语。现代波斯语、普什图语、印度尼西亚语、土耳其语、西班牙语、葡萄牙语、英语、拉丁语和非洲一些民族的语言以及中国的维吾尔语、汉语地区清真寺的经堂用语都或多或少地含有阿拉伯语词汇。

四、阿巴斯王朝

(一) 阿巴斯王朝的建立

阿巴斯王朝是阿拉伯帝国的第二个王朝。从公元 750 年开始至 1258 年蒙古人占领巴格达才告灭亡，统治时间长达 5 个世纪。首都原在库法，762 年迁往巴格达。

阿巴斯王朝是在伍麦叶王朝各地人民起义的基础之上建立的。伍麦叶王朝后期，内部充满了各种矛盾：什叶派主张阿里的后裔复辟；哈瓦利吉派反对世袭制，要求恢复公选哈里发的军事民主制；新穆斯林、非穆斯林、波斯人、美索不达米亚人，坚决反对王朝的经济和宗教的压迫制度；古来什部落的哈希姆家族与伍麦叶家族的历史性对立，在哈里发问题上更加尖锐化。起义遍及各地，王朝迅速衰弱。在这样的背景下，新王朝的缔造者艾布·阿巴斯应运而生。艾布·阿巴斯是伊拉克的阿拉伯贵族，属古来什部落哈希姆家族，自称穆罕默德后裔。伍麦叶王朝的衰弱给了他及其家族一个创业良机，他们以呼罗珊为根据地，展开了反对伍麦叶人的大规模宣传鼓动工作，并利用上述各种矛盾，煽动起声势浩大的反对伍麦叶统治的运动。在起义军的猛烈进攻下，摇摇欲坠的伍麦叶王朝很快就垮台了。艾布·阿巴斯建立了阿拉伯帝国的第二个王朝——阿巴斯王朝。

伍麦叶王朝的灭亡和阿巴斯王朝的兴起不仅是一个朝代的更替，而且是伊斯兰教历史发展中的一次大变革。艾布·阿巴斯的胜利不是通过宫廷内部政变实现的。他利用对旧王朝的一切不满因素，进行长期的宣传和组织工作，联合一切可以联合的力量，形成了一个以推翻旧王朝为目的的广泛的人民运动，并在此基础上，建立了以他自己为首的新王朝。

新王朝的历史使命，不再是大规模的对外扩张，它仅在地中

海征服了西西里、克里特和其他一些较小岛屿。它在阿拉伯帝国内创造了高度发达的伊斯兰文明。阿巴斯王朝在伊斯兰文明史上占有重要的地位。

阿巴斯王朝前期在许多方面继续着伍麦叶王朝的事业，在政治、经济、社会、宗教、文化各方面都有巨大的发展。所不同的是阿巴斯王朝的建立，已经完全有别于正统哈里发时期纯粹的哈里发政权。它是以哈里发权力与世俗王权并存的形式出现的。绝大多数哈里发的身上都流着异族人的血液，国家军政大权经常操纵在异族人手中。王朝发展到中后期，哈里发则徒有其名，实际上已权力旁落。中央政权有时甚至落入非阿拉伯人之手。各个地方王朝只在表面上接受一位阿拉伯人出身的哈里发，实际上各自独立。纯粹阿拉伯人统治的时代已经结束，取代它的是阿拉伯贵族和非阿拉伯贵族的联合统治。阿拉伯血统不再是至高无上的。阿拉伯伊斯兰文化在阿拉伯人和非阿拉伯人的相互融合、相互吸收、共同发展中趋于成型，大部分伊斯兰学科、特别是历史学和圣训学在这一时期发展得根深叶茂。

（二）阿巴斯王朝的鼎盛时期

阿巴斯王朝历经500余年，37代哈里发。以曼苏尔（754—775年在位）、哈伦·拉希德（786—809年在位）和麦蒙（813—833年在位）三位哈里发最为著称。他们不仅在阿巴斯王朝而且在整个伊斯兰教历史上都是极为重要的人物。

曼苏尔是阿巴斯王朝各项制度的奠基人。历史学家称他为阿巴斯王朝真正的建立者。他将政治中心东移，给波斯文化的渗透开了方便之门。他在波斯萨珊王朝废都“泰西封”不远的地方建立了阿巴斯王朝的首都巴格达。因而，阿巴斯人的政治典章制度很受萨珊王朝的影响。有的学者认为，阿巴斯王朝的政治体制从形式到内容无不打上“波斯化”的烙印。实际上掌权的王公大臣

也多为波斯人。曼苏尔哈里发按照波斯的习惯建立了以“大臣”为首的薪给制的官僚政体。传统的阿拉伯家族关系在新的官僚政体中已经不起作用。曼苏尔为巩固新王朝而极力镇压政治反对派。在宗教上，坚持正统派信仰，镇压了呼罗珊的一批持极端主义的宗教狂热分子，并有计划地消灭阿里派。

曼苏尔一系列的政策和措施对新王朝的巩固起了决定性的作用。这一时期社会生产恢复，经济繁荣。阿巴斯人在安定的局势和多种文化碰撞的际遇中开始着手系统地吸纳希腊、波斯、印度优秀的科学和文化，并因此推动了伊斯兰教各个学科的发展。

阿巴斯王朝前期100年，是王朝的“鼎盛时期”。哈里发哈伦·拉希德时代则是该时期的顶峰。哈伦因与法兰克查理大帝结盟而扬名西方，又以宣扬阿拉伯文学名著《一千零一夜》而著名。哈伦即位后，继续推行萨珊王朝的统治经验，加强中央集权，在全国设交通驿站，建立严密的情报网，以加强对地方官吏和人民大众的控制和监督，设立大法官职位，扩大法官权力，为保证国库收入，哈伦指派大法官艾布·尤苏福制定了一部赋税法《地租》，确定国家的征税来源与范围，税收比例与税收细则。他还重视兴修水利，在伊拉克地区开河挖渠，修筑堤坝，把幼发拉底河和底格里斯河的河水引向各地发展农业。哈伦·拉希德时代，不仅农业发展，手工业作坊也相继兴起，各地生产的纺织品、玻璃器皿、瓷器、珠宝首饰、宝剑和铠甲在西方享有盛名，还注重国内和国际贸易。当时穆斯林商人从红海和波斯湾的亚丁、希拉、巴士拉等港口出发，远赴印度、斯里兰卡、马来西亚和中国，运来丝绸、香料、木材、锡和其他商品，再转销各地。此外，还从陆路取道波斯（中亚）到长安（此为闻名于世的陆上“丝绸之路”）。运回的中国商品有丝织品、瓷器、纸、墨、骏马、马鞍、桂皮、大黄等。中国的造纸术就是在哈伦·拉希德时代传入美索不达米亚的，从而迅速传布到叙利亚、阿拉伯、埃及、摩洛哥、西班牙、欧洲

等地的。

哈伦·拉希德时代阿拉伯人的军事扩张基本停止，帝国的局势日渐安定。哈伦具有超人的远见，特别重视帝国的文化建设，希望把波斯、印度、希腊、罗马的古代学术遗产，译为阿拉伯语，以满足帝国各个方面的需要。历时百年的翻译运动就此拉开序幕，并逐渐形成声势。"百年翻译运动"为伊斯兰文化的整合与定型提供了思想资料。

哈里发麦蒙时代，把翻译科学和哲学著作的运动推向高潮。麦蒙酷爱希腊哲学，熟读亚里士多德等哲学家的作品。他曾派巴格达代表团前往君士坦丁堡搜集古籍，然后组织各地学者包括非穆斯林学者进行翻译。阿拉伯人的翻译事业虽始于伍麦叶王朝，但那个时代的译书，多为穆斯林或非穆斯林的个人行为，而到了麦蒙时代，译书被列为国家的一项主要文化事业。国家投入巨资，建立机构，组织人员从事该项事业。据资料介绍，哈里发麦蒙给予他的首席翻译大师侯奈因·本·易司哈格的翻译报酬，是以译出书稿同等重量的黄金计算的。这昂贵的酬金几乎使国库无力支付。侯奈因是基督教徒，他精通希腊文、波斯文、古叙利亚文，重酬之下，他不负厚望。通过翻译运动，一大批古籍经典才得以流传下来。与此同时，侯奈因以极其严谨、认真的态度，用充满智慧和想象力的思维，创造出了一批新的阿拉伯语汇，并将那些找不到对应词的外来语阿拉伯化，从而把阿拉伯语从一般宗教用语和日常用语，变成为学术和教育的语言。这一变化，对阿拉伯伊斯兰文化发展的影响，是难以估量的。

麦蒙一方面资助翻译运动，一方面在巴格达建立了一座综合性的学术机构——"智慧宫"。智慧宫中的图书馆、研究院和翻译馆，是继被焚毁了的"亚力山大图书馆"之后最大的学术机构。从君士坦丁堡和塞浦路斯搜求到的古籍，都被运到巴格达，收藏于智慧宫内。当时的巴格达成为汇集古典文化的海洋。

麦蒙经常和各方学者在智慧宫讨论学术问题。他本人学识渊博，迷恋书籍，对哲学、医学、天文学、数学、机械学、建筑学、《古兰经》学、教义学、阿拉伯语法学都十分重视。他的时代出现了大批文人学者，如大哲学家肯迪、大数学家花拉子密等。他们很受麦蒙的尊重。

在这一时代，伊斯兰哲学派别穆尔太齐赖派盛极一时，这一学派首先对正统史学的原理提出质疑。他们主张思想自由，对伊斯兰教经典的探讨要各抒己见。他们认为，谁犯了大罪，谁就脱离了信徒的行列，但不算外道，居于信与不信之间。在希腊理性主义的影响下，他们认为信仰应以理性为基础，而不是盲从权威，人首先应该服从理性。由此出发，人也是可能认识安拉和辨别善恶的。穆尔太齐赖派是介绍希腊哲学的先驱，也是那些利用理性学科捍卫伊斯兰教的教义学家的先驱。麦蒙于公元 827 年把这一学派提升到国教的地位。他公布了一个敕令，宣称《古兰经》是受造之物。这与正统派的"天启"主张针锋相对。正统派认为《古兰经》在其实际形式及阿拉伯语言方面，是与天上的原本完全相同的翻版。麦蒙成立了宗教裁判所，要求所有的法官和宗教领袖都要受到审查。甚至采取凡反对《古兰经》受造之说者均要受到惩处的偏激措施。伊斯兰教四大法学家之一罕百里就是这一措施的受害者。麦蒙时代人们开始用理性和逻辑来传播伊斯兰教，这对伊斯兰教的深入发展功不可没。

麦蒙的出类拔萃之处在于他对知识和智慧价值的见识以及善于利用外域的文化上。他广求各方人才，不问宗教信仰，也不管什么民族，只要有真才实学，都被召至巴格达，使巴格达成为阿拉伯世界学术文化的中心。他所支持的翻译运动，在对希腊文化典籍学习、掌握和利用之后，不长的时间其价值便提升了，使阿拉伯人缩短了与先进民族的差距，使阿拉伯人的智力更加激扬，同时促进了伊斯兰学术文化趋于成熟。麦蒙时代是阿巴斯王朝的鼎

盛时代，是伊斯兰文化的黄金时代。

（三）阿巴斯王朝的衰落

9世纪中叶以后，哈里发大权旁落，突厥军人当政，成为王朝衰落的一个重要因素。麦蒙哈里发执政时依靠波斯军队，他的近卫军不是阿拉伯人，而是呼罗珊人。他的弟弟穆尔台绥姆继位后，又在阿拉伯和波斯军队之外，建立一支由突厥人为主体的新近卫军，此举标志着哈里发政权衰落的开端。事实上，阿巴斯王朝的分裂自王朝建立之初即已开始。王朝统治下的许多不同的国家和民族，极力想恢复他们的独立，他们支持本地的总督，建立自己的地方王朝。当伍麦叶人遭到惨杀时，王子阿布都·拉哈曼从大马士革逃亡，取道非洲，乘摩尔人、柏柏尔人、阿拉伯人互相争斗之际，自立为西班牙的总督，宣告脱离阿巴斯的统治（756年）。以后北非方面的摩洛哥（788年）、突尼斯（800年）也先后宣告独立。919年，突尼斯有法蒂玛一族的领袖自称是阿里后裔，便以哈里发自命，势力扩展到整个北非（除摩洛哥）。他们于969年征服埃及，以开罗为独立王国的首都。971年他们攻占了属于巴格达哈里发辖地的叙利亚地区。同时，西班牙的伍麦叶总督阿布都·拉赫曼第三（912—961年）也自称是科尔多瓦的哈里发。继而东西各小国纷纷独立，形成事实上的分裂局面，与后期阿巴斯王朝同时并存的王朝有塔希尔王朝（820—872年）、萨法尔王朝（867—903年）、萨曼王朝（962—1186年）、布韦希王朝（945—1055年）、哈木丹王朝（929—991年）、塞尔柱王朝（11世纪）、突伦王朝（868—905年）、伊赫希德王朝（935—969年）、法蒂玛王朝（909—1171年）等。

公元11—13世纪，欧洲的封建主、大商人和天主教会以维护基督教为名，向伊斯兰国家发动了侵略战争。当时阿巴斯王朝已名存实亡。11世纪初，西欧的城市和商业发展了，与拜占廷和亚

洲西部的交通也一天天加强了。随着封建制度的发展，西欧的封建领主对财富的欲望也越来越强烈。11世纪中期，西欧社会出现了“骑士”阶层。骑士是封建主在少年时代受过军事训练以后才获得的称号。西欧的封建领主和骑士，除加重对农民的剥削以外，更羡慕拜占廷和伊斯兰国家的财富，连睡梦里都想到东方去开辟天地。罗马教皇也想扩大自己的权力，渴望征服拜占廷教会，把基督教的统治扩展到伊斯兰教各国。他们号召，基督教徒的“神圣任务”是到耶路撒冷去夺回“主的圣墓”。

1095年，罗马教皇乌尔班二世在法兰西的克勒芒召集宗教大会，参加大会的不仅有宣教士，而且有封建主、商人和农民。教皇向大会发表演说，号召大家到耶路撒冷去，从“异教徒”手中解放“主的圣墓”，同时他说东方有大量战利品在等待着征服者。这一号召受到热烈的拥护，出席者宣誓出发远征。为了表达这次远征的意义，他们在自己的衣服上缝上红十字，因此参加东征者称“红十字军”。这次十字军远征对伊斯兰教与基督教的关系具有长远的影响。伊斯兰国家对十字军东侵的反抗斗争绵延了二百余年。

十字军东征，先后发动了八次。经过长期的战斗，他们攻下了叙利亚境内的安提阿，在那里屠杀了大量的穆斯林，掠夺了大量的战利品。众多骑士带着财物回了西欧，只剩下几千人继续前进，占领了耶路撒冷。1127年，阿拉伯人在乌尔得丁·赞吉领导下，于伊拉克北部的摩苏尔抵抗十字军，1130年攻克十字军占领的叙利亚重要据点阿勒颇。1187年，伊斯兰将领萨拉丁率军进攻第一次十字军东侵时建立的耶路撒冷王国，收复许多沿海城市和耶路撒冷。1291年，伊斯兰军队占领了十字军最后一个据点，十字军的东侵彻底失败。

十字军东侵在客观上促进了东西方贸易的扩大，并加速了伊斯兰文化向西欧的传播。但由于十字军的劫掠和暴行，东方伊斯

兰国家的经济和文化受到了严重的打击。

正当西欧的基督教国家和东方的哈里发帝国打得两败俱伤的时候，蒙古帝国建立起来了。1258年，蒙古人攻陷巴格达，推翻了阿巴斯王朝的统治。阿巴斯王朝最后一位哈里发被杀。

五、阿巴斯王朝的文化中心

伊斯兰文化自伍麦叶王朝的孕育时期到阿巴斯王朝的定型与发展时期，是以巴格达、开罗、科尔多瓦三个文化中心为源泉的。

（一）巴格达文化中心

阿巴斯王朝时期，阿拉伯帝国幅员辽阔，帝国内多民族、多宗教的多元社会生活急需综合治理。整个帝国的财政收入要精细地计算，庞大的国家机器的有效运转急需科学管理知识。这一切对于刚从游牧生活向文明城市生活过渡的阿拉伯人来说，是一片知之不多的空白领域。随着帝国的建立，阿拉伯人接触到了希腊文化、波斯文化、印度文化、两河流域文化、叙利亚和埃及文化。它们是世界文明的先驱。阿拉伯民族与先进民族在文化方面形成了鲜明的对照。面对这些先进文化，阿拉伯人断然采取了“科学引进”的明智之举。

阿拉伯统治者为了巩固政权，发展生产，满足自己经济上的需要，对科学文化非常重视。阿巴斯王朝初期推行的科学文化政策，适应了社会发展的需要，对伊斯兰文化的发展起了很大的促进作用。王朝最初的几位哈里发，尊崇科学，提倡教育。他们不分宗教信仰，重金招聘人才，尊重知识分子，开展不同意见的自由讨论，学术空气非常浓厚。巴格达哲人荟萃，学者云集，成为举世闻名的文化名城。哈里发曼苏尔极其重视天文学和医学，特设专门机构来管理这两门学科的研究工作。哈里发赖世德爱好哲

学和自然科学，在他的周围，聚集了许多文人学者。赖世德创建了巴格达医院，并任命基督教徒伯赫提舒为院长。他在进攻拜占廷时，从阿摩利阿姆和安基拉（今安卡拉）等地弄来许多希腊文抄本著作，供学者翻译和研究。哈里发麦蒙时期，大量的希腊文著作译成阿拉伯文，推动了阿拉伯各学术领域的科学研究，发展了阿拉伯的科学文化事业。阿拉伯人的文化起飞，要归功于哈里发麦蒙对科学的倡导。他自幼受过良好教育，具有丰富的文史哲知识。他兴办学校，创设天文台，组建智慧宫。到阿巴斯王朝后期，阿拉伯学术文化已趋于成熟。巴格达已成为阿拉伯世界学术文化的中心。阿拉伯世界有了内容丰富的大辞典；哲学产生了新的体系，涌现出许多著名的哲学家；宗教学科分类更加细化，产生了经注学、圣训学、教义学、教法学等；人文科学（语言、历史、地理等）、自然科学（医学、化学、数学、天文学、动物学、植物学等）等都日益繁荣。

这些由科学引进策略所结出的硕果，使阿拉伯人的视野超越了他们的部落存在的狭窄区域，而且几乎是强制性地被推入当时的先进文明之中。外邦异族的令人眼花缭乱的科学和文化的结晶大大开启了阿拉伯人的心智。

经过百年翻译运动，阿拉伯人从希腊典籍中学会了逻辑学，给伊斯兰学术打上了逻辑学的烙印。在亚里士多德逻辑学中占有重要地位的类推法，被广泛运用于教法研究、语法研究、哲学研究之中。由于受希腊哲学的影响，伊斯兰帝国涌现出一批百科全书型的哲学家，形成了阿拉伯亚里士多德学派，为促进中世纪哲学和科学发展做出了重要贡献。他们从波斯典籍中，学会了统治方式。他们仿效波斯萨珊王朝设立大臣、宰相职位，建立起一套新型的统治体制，使庞大的帝国机器能有效地运转。他们从印度典籍中，学到了哲学与数学的知识，还在印度数学的基础上，发明了“代数学”，人们至今把印度数字称为“阿拉伯数字”。巴格达

文化中心的业绩是当时文明世界的最高成就。正如勒本在其《阿拉伯文化》一书中所说："直到15世纪，欧洲学者没有一个不受阿拉伯（伊斯兰）学术影响的。""他们或师承阿拉伯人，或翻译阿拉伯文典籍。阿拉伯人的著作，特别是科学著作，被欧洲各大学广泛采用达500年之久"。

巴格达教育事业的发展也是令人瞩目的。伊斯兰教以前，阿拉伯半岛多数阿拉伯人是文盲。伊斯兰教产生后，穆罕默德首先提倡人们学习，他说："我受安拉的派遣，负着宣传正道，提倡学问的使命。"此后，阿拉伯人心中就形成这样一种信念："求学问是男女穆斯林的天职。"那时，学习的场所是清真寺，学习内容是《古兰经》和"圣训"。伊斯兰教的教育事业真正兴起是在阿巴斯王朝的巴格达城。清真寺仍然是文化教育的中心，起着学校的作用。当时巴格达城清真寺多达3万座。相当于小学校的"库塔卜"也遍于全城及附近乡村。校内课程以《古兰经》为主，学生既学习朗读，又学习书法及语法。另外还设有先知故事、初等算术及诗词。教师称为"穆阿里木"或"费格海"（教义学家）。皇室贵族家庭，有家庭教师教授其子弟宗教学、纯文学或诗歌创作。女孩子接受初期宗教教育同样受欢迎。除去固定的学习场所之外，还有由宗教学者和文学家主持的各种学习小组和集会，传授和讨论各种学科和学术问题。麦蒙在巴格达建立的智慧宫，既是伊斯兰教的第一所学术机构，也是伊斯兰教的第一所高等教育学校。智慧宫的总管及助理都是知识渊博、造诣极深的学者。

阿巴斯王朝时期，不但教育事业发达，图书馆和书店作为保存和传播文化的机构也很盛行。一般大的清真寺都有藏书丰富的图书馆。各地还建有国立或私立图书馆。部分图书馆还资助研究工作。私人藏书已成风尚。10世纪时，一批阿拉伯王公的藏书总量，已可以与欧洲所有图书馆的藏书总和相匹敌。有的私人藏书多达用400只骆驼才能运完。学者们每写一本书或翻译一部著作

首先要赠送图书馆作为馆藏。阿拉伯世界至今还沿袭这一传统。书店在阿巴斯王朝初期即已出现，到9世纪末，巴格达已有近百家书店。书商本人多是书法、文学方面的专家，一些大书店为古籍鉴定家、藏书家和文人荟萃的中心。美国著名东方学家尼克尔松说："一种智力的活动，伴随着物质的发展而爆发；这种活动，是东方人从未见过的。上自哈里发、下至平民，所有的人仿佛忽然间变成学生或文学的奖励者。一般人为求学而游历欧、亚、非三洲，然后犹如蜜蜂一般，载蜜而归，把他们所储蓄的宝藏，分给发奋的学生们，并且孜孜不倦地编辑许多典籍，其卷帙之浩大与内容之丰富，可与现代的百科全书媲美，而其对于现代科学的贡献，远非一般人的想象所能及。"[①]

（二）科尔多瓦文化中心

伍麦叶王朝灭亡时，其王族阿布都·拉哈曼一世（756—788年在位）逃往西班牙。当时西班牙是阿拉伯帝国的总督区，阿布都·拉哈曼在这里建立了一个独立的哈里发国家，定都于科尔多瓦，称后伍麦叶王朝（756—1031年）。

阿拉伯人在统治西班牙期间，和其他各族人民一起为伊斯兰文化谱写了新篇章，科尔多瓦成为发展伊斯兰文化的源泉之一。西班牙是伊斯兰文化传入欧洲的一座极其重要的桥梁。伊斯兰文明的各种著作，很多是从这里被译成拉丁文后而流入欧洲各国的。当时的科尔多瓦，学子莘莘，巨匠云集，文化发达，学术昌明。欧洲各国许多青年前来西班牙求学，成为伊斯兰文化进入欧洲的传播者。当时欧洲正处于所谓的"黑暗时代"。伊斯兰文化传入欧洲后，点燃了欧洲智慧的火炬，推动了欧洲文艺复兴运动的发生。西班牙穆斯林在欧洲文明史上甚至世界文明史上做出了巨大的贡

① 尼克尔松：《伊斯兰苏非史》序言阿译版。

献，因而享有“世界金石”的桂冠。

后伍麦叶的王公大臣们以有较高的文化修养为美德。阿布都·拉哈曼二世十分好学。他要以文学和音乐来征服臣民，改变他们的性格。他不但在政治方面，而且在文化方面与巴格达争雄。经过几十年的努力，到阿布都·拉哈曼三世时，东方阿拉伯人的思想与文化，几乎全部移植到西班牙并有所创新。当东方伊斯兰文化高度繁荣的时候，西班牙学者及学生曾负笈到埃及、叙利亚、伊拉克、波斯甚至中亚从事研究和学习。部分东方学者应聘到西班牙讲学。不久，东方的哲人、学子到西班牙去学习他们在东方学不到的东西了。由巴格达到科尔多瓦的途中，风帆往来，络绎不绝。科尔多瓦、托莱多、塞维利亚、马拉加和格拉纳达等城市均设有大学。科尔多瓦大学为阿布都·拉哈曼所创办，其历史早于开罗的爱资哈尔大学和巴格达的尼扎姆大学，是当时世界上最著名的大学之一。课程包括教义学、法律学、天文学、数学和医学等科目。哈克木二世不惜重金聘请东方教授到科尔多瓦大学任教。历史学家和语言学家伊本·古推叶（977 年卒）、巴格达的语言学家艾卜·阿里·噶里（901—967 年）都曾在这里讲学。科尔多瓦大学吸引着众多的伊斯兰教学生和基督教学生，在校生达数千人。他们不仅来自西班牙各地，还有来自欧、亚、非各国的学生。西班牙各大学的研究气氛非常浓厚，经常举办各种学术集会，由学校教授在会上朗读诗篇或做学术报告。

随着教育的普及，图书馆业也很发达。科尔多瓦城内有 70 座图书馆，其中皇家图书馆的藏书达 40 万册，仅图书目录就有 44 卷，每卷 50 页。该馆管理人员多达 500 人，还有许多派往世界各地的图书搜集采购人员。国家不惜花费巨资，派人到巴格达、大马士革、开罗和亚历山大等地为皇家图书馆搜集、购买或抄写各种图书。

后伍麦叶王朝造就了许多著名的学者，他们为伊斯兰文化事

业做出了巨大贡献。西班牙的阿拉伯文学对西班牙文学有较深的影响。精通阿拉伯文学的穆扎拉人，从科尔多瓦把阿拉伯文学要素，传给北方和南方的各基督教国家。世界名著塞万提斯(1547—1616年)的《堂吉诃德》就是以阿拉伯文小说为蓝本而写成的。史学方面的著名学者有伊本·古推叶，生于科尔多瓦，其主要著作有《安达卢西亚征服史》，该书有法译本。传记作家首推伊本·法拉迪（962—1013年），生于科尔多瓦，当过教师和巴伦西亚的法官。他留下的著作只有《安达卢西亚学者列传》。科尔多瓦的伊本·巴什库瓦勒（1101—1183年）写作了《安达卢西亚学者列传续编》，巴伦西亚的伊本·阿巴尔（1199—1260年）又写作了《续编补遗》。里萨努丁·本·赫推卜（1313—1374年）是晚期著名的历史学家，他的祖先是从叙利亚迁到西班牙的阿拉伯人。他在格拉纳达王朝获得过“文武大臣”的头衔。他的重要著作《格拉纳达志》，较详细地叙述了伊斯兰教西班牙的社会状况、政治体制、军事设置、风俗习惯、文化教育和学术派别，还介绍了格拉纳达历代学者的生平。还有一位是有“社会科学的真正奠基人”之称的伊本·赫勒敦（1332—1406年），他出身于塞维利亚一贵族家庭。先世为也门哈达拉毛人，8世纪时迁到西班牙。他是“伊斯兰教所产生的最伟大的历史哲学家，也是历代最伟大的历史学家之一”。伊本·赫勒敦的巨著《阿拉伯人、波斯人、柏柏尔人历史的殷鉴与原委》使其在世界上获得崇高的声誉。英国当代著名历史学家汤因比给予高度评价：“一位阿拉伯的天才，他在作为一个成年人的54年工作生涯中，用一次不到4年的‘隐居’，完成了一部著作，从而达到了毕生事业的顶峰，这部著作在视野广阔和深度方面，在聪明才智方面，都可以与修昔底德或马基雅维利的作品相媲美。伊本·赫勒敦这颗明星与它所掠过的黑暗夜空相比就显得更加明亮耀眼了；因为修昔底德、马基雅维利和克拉林顿都是光明时代和地区的光辉代表，而伊本·赫勒敦却是他那片夜空中惟

一的灿烂的光点。他所属的这个文明的社会生活整个来说是与世隔绝、穷困、肮脏、野蛮与贫乏的，在这个文明的历史上他确实是一个出类拔萃的人物。在他所选择的智力活动领域里，他得不到什么先驱者的启发，在自己同时代人当中，也找不到什么知音，而且没有在什么后继者当中激起灵犀相通的心灵火花；然而，在其《殷鉴》的《绪论》中，他精心构思和明确表述了一种历史哲学，这无疑是古往今来、普天之下任何心灵所曾经构想过的这类著作中最伟大的一部。正是伊本·赫勒敦忙于实际活动的一生中的这次短暂的'隐退'，给了他一次机会把自己的创造性思想凝铸在一部著作当中。"[1] 穆斯林西班牙还产生了一个伟大的政治史学家——伊本·哈彦（987，988—1076 年）。他是科尔多瓦人，著述近 50 部之多。可惜他的著作大都散佚了，流传下来的只有《安达卢西亚人物志》。他关于科尔多瓦陷落的记载对君主与民众心理的洞察，对穆斯林西班牙衰弱原因的分析，在穆斯林史学家当中都是无与伦比的。西班牙伊斯兰教大学者伊本·哈兹木（994—1064 年）是一位富有创见的思想家。他在青年时代曾以大臣资格出入西班牙伍麦叶王朝的宫廷，后来退职过隐居生活，从事写作。他在史学、教义学、圣训学、逻辑学、诗学等方面的著作多达 400 册。他的著作保存至今最有价值的是《关于教派和异端的批判》。他虽然是一位保守的伊斯兰教学者，但是他对《圣经》的批判大部分是以纯粹理性为基础的。在哲学方面，穆斯林学者们勤奋不懈地学习和研究希腊科学。他们特别注重研究亚里士多德，写了许多关于他的著作，并在许多方面提出了不同观点，超过了自己的先辈。穆斯林西班牙的代表人物是伊本·巴哲（阿维巴斯，1138 年卒）、伊本·图斐利（1185 年卒）和伊本·鲁世德（阿维罗伊，1126—1198 年），他们是最著名的西方穆斯林哲学家。伊本·巴哲

---

① 马小鹤著：《伊本·赫勒敦》，东大图书公司版，第 7 页。

大部分精力用在诠释亚里士多德及其他哲学家的著作上，自己的著述并不多，主要有《索居指南》和《吉别论》。他认为，哲学家应该生活在一个抽象的纯粹的王国里，一个由逻辑指引的观念化的世界里，与大众的、平庸的、追求享乐的世界隔绝开来。他认为外部世界的物质存在的最高形式是精神，物质的运动并非物质的属性。理智由神明流出，人可在思维中逐步摆脱物质的束缚而净化道德，最终达至完美而与神明融合。他的哲学思想，对欧洲哲学有一定的影响。继他之后，成为西班牙哲学大师的伊本·图斐利对大众比较宽厚。他认为，尽管哲学家有不同的价值取向，他们应该对大众给予适当的关注：他们可以对大众的幼稚的生活方式进行一些思考，以便统治他们，并把他们导向至善。最著名的西方伊斯兰世界哲学家伊本·鲁世德生于科尔多瓦，出身于教义学世家。受过良好的教育，富于钻研精神。他致力于亚里士多德哲学的研究，付出极大的精力注释亚里士多德的著作。因而被但丁誉为伟大的注释家。伊本·鲁世德的主要著作是《矛盾的矛盾》。他不仅对大众的生活方式表示出宽容的态度，而且努力弥合大众与哲学家之间的悬隔。他同意其前辈们的意见，承认哲学和逻辑是发现终极幸福的惟一的道路。但是，大众无法理解和遵循逻辑学的教导，哲学家必须屈尊俯就，努力用大众能够理解的方式去教育他们。但是，哲学家不应该向大众揭示他的哲学真理。对大众来说惟一的灵丹妙药是宗教。因此绝不能把宗教与哲学混淆起来。他认为物质和运动是无始的，是永恒存在的。一切个体及其灵魂都要毁灭。但他又提出宗教教义与理性可以并存的学说。他主张，除天启的信条外，一切事物都应受到理性的检验和判决。哲学和宗教，有如理论和实践，绝不冲突。宗教的对象是一般老百姓，其宗旨在于使人顺从安拉，履行善功。哲学是真理的最高形式，哲学家以此种形式认识宇宙而推证造物主的实有。他还认为"真主（即安拉）是宇宙之始，是第一形式，是万物的最后目的，

是世界的秩序，是一切相反的事物的总汇，是具有最高存在形式的一切"[1]。他的学说对中世纪犹太教哲学和基督教经院哲学有重要影响，并形成"阿维罗伊学派"。在伊本·鲁世德之后，希腊哲学并未从伊斯兰教中完全消失，而它的两种思想体系已融入其中：一是亚里士多德逻辑，它在正统神学家和社会思想家中仍受青睐；一是形而上学和心理学的思想，它在苏非主义中盛行不衰。苏非派运用哲学玄想，不大注意逻辑和推理，依靠直觉和神的感召。伊本·阿拉比（1165—1240年）就是该派哲学家。他生于穆尔西亚，大部分时间生活在塞维利亚。他的名著《麦加的启示》和《智慧的珠宝》就是在直觉或启示的影响下写成的。他认为《麦加的启示》的每一个字都是真主通过超自然的方法启示给他的。他是西班牙苏非主义照明学派的代表。该学派认为，神和精神世界应理解为光明，人的认识过程应理解为超然的照明过程，而以诸天体的精神为媒介。他主张"存在单一论"，即万物以观念的形式预先就存在于神的认识中，万物从那里流出，又回到那里。世界是神的表象，神乃世界的内在精神。本质与属性即神与宇宙，本无差别。伊本·阿拉比的学说，对波斯和土耳其的苏非派，对欧洲的邓斯·斯科特、罗杰·培根和雷蒙·拉尔的思想均产生过很大影响。西班牙穆斯林在天文学、数学、医学、植物学等领域人才辈出，著述丰富，并在被译成拉丁文后给予欧洲以影响。此外，西班牙穆斯林的建筑艺术、纺织工业、美术工艺、音乐乐器等都使欧洲人获益匪浅。在那里，至今还留有穆斯林的文化遗产。

（二）开罗文化中心

阿巴斯王朝建立后，十叶派受到压制，一部分人迁到北非，在突尼斯一带推翻了柏柏尔人有百年历史的阿格拉布王朝，于公元

① 第·博尔著、马坚译：《伊斯兰哲学史》，中华书局，1958年版，第188页。

909 年建立了法蒂玛王朝，定都在马赫迪亚。法蒂玛王朝的建立，其目的是要有意识地反抗巴格达的阿巴斯王朝所代表的伊斯兰世界的宗教领导权。王朝的奠基者阿布杜拉·马赫迪是伊斯玛仪派，以伊玛目自称。他们认为伊玛目地位（包括哈里发地位）应该属于阿里和法蒂玛的后裔，即属于哈桑、侯赛因及其后裔，而不能属于其他人。阿布杜拉·马赫迪被认为是侯赛因的子孙伊斯玛仪的后裔，当然也就是阿里与法蒂玛的后裔，因而取名法蒂玛王朝。

法蒂玛王朝第一位哈里发阿布杜拉·马赫迪在位期间，其领土扩张到全北非，从摩洛哥到埃及边境，914 年攻占了亚历山大港。969 年，法蒂玛人占领了埃及，于 973 年王朝的首都迁至弗斯塔德（即现在的开罗城），其统治中心转移到埃及。此时统治埃及地区的是法蒂玛王朝的第五任哈里发阿卜·曼苏尔·尼萨尔·阿齐兹（975—996 年）。他在位期间，法蒂玛王朝达到了极盛时代，成为阿巴斯王朝的强劲对手，并使之黯然失色。此时法蒂玛王朝成为东地中海惟一伟大的穆斯林国家。阿齐兹还在开罗修建宫殿、清真寺、桥梁、水渠等，著名的爱资哈尔大清真寺就是在这个时期建成的。开罗在历史上进入了一个新的时代，成为伊斯兰教的又一个文化中心，与西班牙的哈里发王朝、东方巴格达的阿巴斯哈里发王朝形成鼎足之势，而以法蒂玛王朝为最强盛。

公元 11 世纪是法蒂玛王朝文化高度发展的时期。埃及历史学家把它和后期希腊的托勒密王朝相媲美。

哈里发阿齐兹和改宗伊斯兰教的犹太大臣叶耳孤卜·本·基里斯（991 年卒），极力奖励科学研究，积极发展教育事业，为埃及的文化繁荣创造了有利条件。王朝初期建立的爱资哈尔大清真寺此时已经发展成为一所伊斯兰大学，设有各种专科学院、图书馆，并搜集了大批东西方各地关于古典哲学、艺术、自然科学的书籍，供师生们学习和研究，还从各地聘请伊斯兰学者来此任教。这所大学，经过长期的培植和成长，逐渐形成伊斯兰学术文化中

心。世界各地的穆斯林学员都负笈来此求学，历久不绝，人才辈出。大学免费提供食宿和书籍，学业有成后再返往各地从事伊斯兰教事务和研究工作。直到现在，爱资哈尔大学在伊斯兰世界仍有很大的影响。当时主持校务的是宗教长老，哈里发为名誉校长。王朝为大学提供了固定的土地收入，作为教师的俸禄和学员的费用。阿齐兹还在开罗建立了一座皇家图书馆，藏书20万册。该馆收藏了大量的珍本，其中有泰伯里所著历史书籍的手稿。为传授和宣传十叶派教义，王朝于1005年创办了"达鲁·尔勒木"即"科学馆"。科学馆与皇宫相连，内有一个图书馆和几个会议室。科学馆除开设伊斯兰教的必修课程外，还讲授天文学和医学。

法蒂玛王朝时期，埃及培育了一大批著名伊斯兰学者。王朝大臣叶耳孤卜·本·基里斯原是一位犹太教宗教学者，后改奉伊斯兰教，一直忠于王室，为王室编制了"土地法"、"税收细则"等政府法规。他所著的一部《伊斯兰教法》被王朝规定为国家的正式法典，国家的一切法规都以它为依据，并确定其为爱资哈尔大学教材，是法官和教律学家的必读课本。政府还设立奖金，鼓励能背诵这部法典者。11、12世纪埃及法学家、圣训学家、经注学家、历史学家的著作，无不以这部法典为依据。伟大的天文学家阿里·本·优努斯（1009年卒）编著的哈基木天文历表，依据实际测算修正了当时通行的历表错误。杰出的物理学家和光学家伊本·海赛木的专著《光学书》对中世纪光学的发展有巨大的影响。在文学、历史、哲学、数学、天文学、医学等领域，法蒂玛王朝都遗留下大量著作。

王朝的城市建筑工程及工艺美术也出类拔萃。法蒂玛人对开罗城建可谓不惜代价。11、12世纪时，开罗已成为一座壮丽美观的城市，街道纵横，有宏大的广场、巍峨的清真寺和富丽堂皇的宫殿，既有希腊罗马式的圆柱，又吸收了波斯文化的精华。保存到现在的建筑物（如爱资哈尔清真寺和开罗的几道古城门）、木雕

镶饰、青铜器、丝棉织品、陶器等法蒂玛时期的文物，无不呈现出波斯文化风格。

六、传统学科的发展

阿巴斯王朝(750—1258年)时期被视为阿拉伯伊斯兰文化的黄金时代，特别是9—11世纪，伊斯兰教的传统学科得到充分的发展。

(一) 经注学

经注学即《古兰经》注释学。是伊斯兰教关于《古兰经》及其注释知识的学科。主要研究经文降示的时代背景、原因、经文的词意、内容，以及经文注释的原则和条件等。其中，《古兰经》含义明确的节文称为“穆哈凯姆”(意为精密准确的)，含义隐微的节文称为“穆太沙比赫”(意为含糊的、类似的)；对明确的节文进行解释称为“太甫绥尔”，对隐微的节文进行解释称为“太尔维勒”；经注学同时包括对明确节文与隐微节文的注释，因而称为Ilm al-Tafsir wa al-Ta' wil。

对《古兰经》的解释始于穆罕默德时期，弟子们对经文大多能够领悟，但由于部落方言、个人文化知识、与先知关系和对传教事件了解的程度不同，对部分经文也不完全理解，因而向先知请教。穆罕默德的解释体现在圣训中。穆罕默德以后，弟子们根据对经文降示背景的了解和语言知识继续对先知未曾解释的经文加以解释。随着伊斯兰教的传播和发展，在麦加、麦地那、伊拉克等地区和城市办起了各类《古兰经》注释学校。此间对经文注释最多的首推伊本·阿巴斯。他被誉为《古兰经》注释之父，是麦加学校——第一个经注学校的创立者。

《古兰经》注释真正成为一门科学是在伊斯兰教历3世纪(公

元9世纪）。学者们开始按照经文的顺序系统注释各个章节，出现了大量经注学著作。主要有塔百里（？—922年）的《古兰经注释大全》。他以“传统的注释”或“传闻的注释”著称，强调自始至终必须以先知和弟子的传述为依据，个人意见也须有弟子的话来证明。此类著作有巴阿维（？—1116年）的《降示线索》、伊本·凯西尔（？—1372年）的《古兰经注》、苏尤提（？—1505年）的《传统注释概要》等。

塔百里之后，经注学发展的新倾向是主张不停留在先人的传述上，提倡使用理性意见和个人创制，但须依据语言、文法、词法、修辞、朗读、教法、圣训学等方面的知识来解释。这种趋向以“理性的注释”或“意见的注释”著称。此类著作主要有：法赫尔丁·拉齐（1149—1209年）的《幽玄的钥匙》、巴达维（？—1291年）的《降示背景及隐微节文的奥秘》、纳赛法（？—1340年）的《降示背景及注释真谛》、哈津（？—1340年）的《降示意义的揭示》、伊本·哈亚尼（？—1344年）的《注释大全》（或译《浩海》）等。此外以意见注释经文的还有穆尔太齐赖派的札马赫沙里（？—1143年）的《降示的真实背景及隐微节文注释的传说线索》、十叶派塔百尔西（？—1143年）的《古兰经知识大全》、苏非派伊本·阿拉比（1165—1240年）的注释等。

近代经注学是将“传统注释”与“理性注释”相协调，侧重于揭示《古兰经》的风格和修辞学方面的奇迹。代表作是穆罕默德·阿布杜（1905年卒）的《太甫绥尔麦纳尔》。

经注学是伊斯兰教文化中产生最早的学科之一，也是圣训学、教法原理学等其他学科的渊源和基础。今天，依然是伊斯兰宗教学校的重要课程。

与经注学有关的诵经学是关于诵读《古兰经》的专门知识。包括阿拉伯语的读音规则、语法、声调等。《古兰经》诵读的标准有七种诵读法，穆斯林依据这七种诵读法中的任何一种均被认为

合法。

关于诵经的七种方法源于圣训。据伊本·阿巴斯传，先知说："哲布勒伊来天使让我按照一种发音念诵，我反复诵读，并要求增加，他就增加，直加到七种发音为止。"阿布·本·凯尔布传，先知说："真主指示我按照一种发音念诵《古兰经》，我反复念诵，并要求使我的族人易于朗读，为此他指示我按七种发音念诵。"学者们解释七种发音指的是当时阿拉伯各部族的方言。因为《古兰经》是以古来氏族的语言降示的，在方言尚未统一的情况下，允许各部族用自己的方言念诵《古兰经》，消除了念诵经文的困难，也便于理解经文含义。就语言学讲，指各部族在念诵《古兰经》方面有语言上的七种差别。如开口符、轻读重读、海木宰的读法等。

穆罕默德之后，随着伊斯兰教对外征服和传播，弟子们分散各地，朗读方法多达50余种。为此在确立了"奥斯曼定本"之后，开始奠定诵经的原则。在这方面做出首要贡献的是伊本·穆加希德（859—935年）。他专门从事诵经学研究，著有《七种朗读》一书，制定了正确朗读的条件：必须源自先知正确无误的传述，必须符合奥斯曼定本，必须符合阿拉伯语言。他选出了七位古兰经诵读家的朗读作为正确的方法。他们是：沙姆的阿布杜·本·阿米尔（？—736年）、麦加的阿布杜·本·凯西尔（？—737年）、库法的阿西姆·本·阿布·努鸠德（？—744年）、巴士拉的阿布·欧麦尔·本·阿拉伊（？—770年）、库法的哈姆宰·本·哈比布（？—776年）、麦地那的纳斐阿·本·阿布杜·拉赫曼（？—785年）、库法的阿里·本·哈姆宰·基萨仪（？—804年）。

此外诵经学还规定穆斯林在履行宗教礼仪时于不同场合所应念诵的经文或祈祷词。如在每次礼拜时均应诵读"法谛哈章"（古兰经首章），诵毕须念"阿敏"（意为"主啊！请答应我的请求吧！"）。许多具体规定用符号标在经文当中，以示在诵读某些经文时是否需要跪拜或叩首。又如经文的各卷、段落、章节等分为1/4、1/2

或3/4，都是为了表明在某种仪式或场合应当念诵的相应部分。

（二）圣训学

"圣训"在阿拉伯语中称为"哈底斯"（意为谈话或事件）。《古兰经》（52：34、39：23）和圣训学中对该词的解释是指一切来自真主使者的言行。据伊本·阿巴斯传，先知说过："凡向众人传授我的言行者就是我的追随者。"穆罕默德在传播伊斯兰教的过程中除向门弟子传述《古兰经》的经文外，还口述过一些非"启示"性言论，加上他的称为"逊奈"（或圣行）的举止和活动，由弟子们代代相传，构成了"圣训"的基本内容。那些由先知用自己的话传述真主降示经文含义的圣训，称为"神圣的圣训"（库德西圣训）；而那些谈话和含义均出于先知本人的，称为"先知的圣训"。圣训是伊斯兰创制立法的第二源泉。

穆罕默德时期，圣训一直是口头传述。以后依然沿袭口头记忆的方式，未做整理和汇集。随着哈里发国家内部教派斗争的发展、伪造圣训的现象越来越多，需要辨别和考证圣训的真伪；同时，法学家们也需要从经训中推断出对问题的结论和法令，迫切需要收集、整理和编纂一部系统完整的圣训。由此产生了圣训学，以探究圣训传述的根据和传述内容的真伪。

圣训学关于传述根据包括两方面内容，指研究圣训传述系统和传述来源。传述系统分为"溯至穆罕默德的"、"传述联贯的"、"传述中断的"、"系统传述的"、"单人传述的"等等。传述来源研究传述者的可信程度，他的生平历史、信仰和道德状况、记忆是否正确，以及他在传述系统中的等级和地位。这方面的研究著作主要有布哈里（？—869年）的三部传记史书，分别称为《大史》、（或《大传》）、《小史》（《小传》）、《中史》（《中传》）以及伊本·阿布杜·巴里（？—1070年）的《弟子介绍》。圣训学关于传述内容的研究主要是辨别、分析传送的圣训本文是否正确。这包括对

矛盾的圣训、生僻的圣训、停止的圣训与被停止的圣训以及圣训术语的研究。经过分析、归纳而区分出不同类型的圣训，如“正确的”、“好的”、“不可靠的”，在“不可靠的圣训”中又分为“中断的”、“疑难的”、“不可接受的”、“篡改的”等等。

与圣训学并行的研究还有专门揭示伪训的著作，如伊本·哈哲尔（？—1448年）的《关于伪训》，苏尤提（？—1505年）的《伪训》。阿吉鲁尼（？—1748年）所著《揭示隐匿、消除混淆》一书中，收集了6000多条伪训。为了辨伪，圣训学家还制定了辨别伪训的标准。

被逊尼派奉为权威的六大圣训集是：布哈里（？—870年）和穆斯林（？—875年）的《圣训实录》，提尔米基（？—892年）、阿布·达伍德（？—888年）、奈萨仪（？—915年）和伊本·马哲（？—886年）汇录的《圣训集》。在马立克教法学派盛行的北非地区，主张以马立克（715—795年）《圣训易读》（《穆宛塔》）取代伊本·马哲的《圣训集》。

在“六大圣训集”中，最著名的是布哈里和穆斯林的圣训集。被称为“两真本”。布哈里出身于圣训学世家，一生游历16年，走访各地，结识1000多名传述者，共收集了60万条圣训。伊本·哈哲尔在《布哈里注释前言》中说布哈里选用的圣训是2761条，包括重复条目及众说纷纭的统计有9082条。是一部最短小、最准确的圣训集。全集分启示、伊玛尼、礼拜、天课、朝觐等共97部分，3450章。除丰富的圣训知识外，侧重于教法问题。博采沙斐仪派、哈乃斐派及圣门弟子的观点，又有自己独特的推理判断。穆斯林是布哈里的弟子。他和他的老师一样博学多识，共收集了30万条圣训，选用了7275条，不重复的约4000条，也是一部准确度极高的圣训集。这“两真本”传播于伊斯兰各地区，享有盛名，不少圣训学者为之作注，有许多种注释本。

其他四部圣训集也各有其特点。伊本·马哲编集了4341条圣

训，是教法学重要的参考资料之一。阿布·达伍德从收集的50万条圣训中选用了4800条，他的圣训集被各派法学家和学者接受并以其为据创制立法。提尔米基的圣训集内容广泛，涉及门弟子和法学家们的意见，是研究教法分歧的资料之一。奈萨仪选编了5761条圣训，按内容进行分类，并着重揭示和评论教法问题的源由。

什叶派圣训学家汇集的四本穆罕默德言行录，被称为“四圣书”，分别是：库拉尼（？—940年）的《宗教学大全》、库米或苏杜克（？—991年）的《教法自通》、穆罕默德·本·哈桑·图西（？—1022年）的《圣训辨异》和《法令修正篇》。这四种汇集本共搜集圣训44244条。其内容不限于穆罕默德的言行，还包括阿里（穆罕默德的堂弟和女婿，600—661年）和他的后裔（诸伊玛目）的言行，为什叶派宗教与世俗立法的根据。

（三）教法学

教法，阿拉伯语称作“沙里亚”，意为“行为”、“道路”，指真主所指明的广大穆斯林民众必须遵循的生活方式，是《古兰经》和“圣训”明文规定的不可改变和替代的神圣法令。教法学，称作“菲格海”，意为“领悟”、“理解”，是理解教法的一门宗教学科。历代法学家们根据对经文的理解，在不违背神启法律原则的基础上，结合社会现实问题进行法律推理和类比判断，从而协商公议，不断整理、加工、改造、制定和编纂出成文法律。教法正是通过教法学的发展而逐步得以充实完善，成为穆斯林宗教、社会、家庭和个人生活等方面的行为法规的，称之为“穆斯林法”，在中国又称“回教法”。

教法内容主要涉及宗教礼仪制度、民事法律规定和刑法。信仰礼仪规定的目的是使穆斯林通过坚持各项宗教基本功课而认识到宇宙万物及人类与造物主的关系，从而加强内心信仰，做到行善戒恶。民事法律规定包括婚姻、家庭、财产继承、贸易关系、契

约合同等一切有关人与人交往的原则和法规。刑法是惩罚穆斯林犯罪行为的规定，如对杀人罪规定抵命或交抚恤金；对偷盗抢劫罪断手或断足；对奸淫罪处以石击或鞭刑；对叛教罪处以死刑等等。

在中世纪，教法不仅是穆斯林个人持身律己的行为准则，也曾是国家的基本法，涉及伊斯兰国家的政治、经济、思想、文化、生活等各领域，影响十分广泛。教法以判例、法学家的著作、学说为主要形式，通过宗教法庭和伊斯兰教法官得以贯彻执行。近代以来，许多伊斯兰国家对教法进行重大改革。其中，家庭关系和财产关系的规定，经典里论述较为集中明确，与穆斯林个人日常生活关系更为密切，这一教法的核心领域和主体部分，经过一定改革延用至今。而传统伊斯兰教法的其他门类，如商法、刑法等皆为各国的现代世俗立法所取代，旧的宗教法庭也大多被现代世俗法庭所代替。

教法学是在经注学、圣训学基础上发展而成的一门尖端宗教学科，是伊斯兰教三大传统学科的集中体现，对了解伊斯兰教的精神及其文化传统具有重要意义。

伊斯兰教法的渊源是神圣的，来源于《古兰经》和“圣训”，以及教法学家们所运用的“公议”、“类比”原则。

《古兰经》是真主的启示，包容万象，但其中作为“律例”，具有法律内含的经文，主要散见于麦地那篇章中，包括礼拜、斋戒、天课、朝觐等宗教礼仪，贸易、契约、利息、租赁、抵押等民商事务规定；结婚、离婚、遗嘱、继承等婚姻家庭事务；以及凶杀、偷窃、通奸、抢劫等刑事惩罚条律；从个人生活、道德规范到国家大事，如战争、和约、战俘及战利品分配等，《古兰经》都有概括性的原则规定。这些关于律例的经文，是教法学家最主要的立法依据。

“圣训”是仅次于《古兰经》的第二大立法依据。《古兰经》中

的律例有的集中明确，有的简短、概括，如命人礼拜，但没有规定礼拜的具体时间和仪式，规定缴纳天课，又未分析课税的种类和数量。类似情况，就由“圣训”作为解释和补充。特别是8—9世纪，随着圣训学的发展，多种不同版本的“圣训集”问世，圣训立法日益流行。而且社会生活日趋复杂，许多现实问题需要作权威性法律解释，圣训以其先知的权威、充实的内容和灵活变通的解释适应了各地立法的需要，也取得社会的承认。

类比，当某一有争议的问题在经训中无明确规定可依时，准许以类似的经训明文为前提，通过比较，运用理智推导出符合经训本意的结论。由于这种类比易带有推测性质和随意性，所以教法学规定，只有精通经训知识的权威教法学家才有资格运用类比。由此而产生的类比律例经公议核准，才能产生法律效力。

公议，原指全体穆斯林社团就重大问题的一致意见，在教法学上，指某一地区、某一时代权威教法学家就某一教法问题的一致见解。经训原文的引用、理解和解释，以及类比推理的结果是否正确，都取决于公议的结果。伊斯兰教法的理论体系和实体法部分，正是根据权威教法学家们的公议创制而成的。

这四大教法渊源被称为传统的渊源，从属于这四大基本来源的还有“择优判例”、“公众利益”和“习惯法”原则，它是教法学家运用理性进行创制和判断的依据。

在教法学发展的过程中，随着法学著作的编纂与汇集成果的涌现，也形成了各个不同的教法学派。这是由于教派纷争、宗教政治观点各异、文化水平、地理环境以及对经文理解和认识程度的不同而产生的。从8—9世纪至14世纪，在众多的法学派别中，只有以哈乃斐、马立克、沙斐仪和罕百里命名的四大教法学派为逊尼派中公认的、正统的、权威的教法学派。

阿布·哈尼法（699—767年）创立的哈乃斐学派，原是伊拉克的库法学派。由于伊拉克地区伪造圣训现象严重，所以该派在

制定教法时，除根据《古兰经》外，审慎引用“圣训”。比较注重法律推理，强调教法学家个人意见和判断的价值。又有“意见派”之称。历史上，该派曾得到阿巴斯王朝和奥斯曼帝国的支持，成为逊尼派四大教法学派中流传较广的一派。盛行于土耳其、伊拉克、埃及、突尼斯、印度、巴基斯坦、中亚细亚等地。中国穆斯林大多属于此派。

马立克·本·艾奈斯（715—795年）所创的马立克学派，起源于麦地那。那里曾是圣门弟子和教法学家云集之地，伪造圣训的现象不多，所以该派严格坚持经训明文规定，并注重当地教法学家和学者们沿袭下来的传统“公议”结果。在使用“类比”时，如与社会需要和公众利益发生矛盾，可对圣训原则作适当的修改，根据集体利益需要立法断案。该派学说受到正统派推崇和拥护，现盛行于沙特阿拉伯的希贾兹地区、巴林、科威特、利比亚、摩洛哥、苏丹等地。

沙斐仪（767—820年）创立的学派，坚持以经训为立法权威，更注重“圣训”和类比，广泛使用“公议”。为天启法令与人类理性判断的结合，为消除学派分歧付出了努力。沙斐仪本人所著《法源论纲》成为教法原理学之原始资料。埃及、叙利亚、巴勒斯坦、阿拉伯半岛西南部、马来西亚与印尼等地的穆斯林奉行该派主张。

罕百里派，创始人伊本·罕百勒（780—855年）是保守的正统派代表，坚持教法的每条规定都须严格遵循《古兰经》和“圣训”，即使是可疑的圣训，也予以承认。很少使用“类比”和“公议”。在四大教法学派中以坚持经典传统著称。现盛行于沙特阿拉伯，是该国的官方法律学派。

（四）教义学

教义学即伊斯兰教正统派的经院哲学，又称“认主学”、“凯

拉姆学”。凯拉姆，阿拉伯文原意为“言语”、“谈话”、“演说”。凯拉姆学是依照逻辑与论辩方式表达其信仰的学说。主张这种学说的人，被称作“穆台凯里姆”，指运用哲学推理捍卫教义信仰的学者。

穆罕默德时代，有关信仰或神学的讨论主要依据《古兰经》文，或者由穆罕默德本人予以回答。这类回答构成后人汇集的圣训内容之一。正统哈里发时期，除依据《古兰经》外，还依据口头传述的圣训或圣行。此时的争论认真、虔诚，并无敌意，神学思想上的原则分歧也不明显，更没有形成不同的神学学派。只是由于哈里发问题而产生的哈瓦利吉派与什叶派在教派斗争过程中，逐渐形成本派的神学主张。

伍麦叶朝时期，宗教与世俗生活的发展，使神学问题变得复杂起来，因教派和教派斗争而出现的一系列重大问题的争论涉及政治、宗教、信仰及伦理问题。如：真主除其本体外，还有无视觉、听觉等各种人格化的属性？人的各种行为是真主的前定，还是个人意志自由的结果？《古兰经》是永恒的还是被造的？类似问题引起人们对早期教义和经文内容的思考，力图对简朴教义作系统和严谨的论证，从而找到统一穆斯林思想和信仰的标准。从8世纪中叶开始的对古希腊科学、哲学著作的翻译运动，为伊斯兰世界引入了逻辑和哲学，一部分穆斯林神学家开始借助于人的理性或逻辑思维解决宗教理论问题。是继续强调天启、传统或经训，还是依靠理性？围绕这一问题所持立场方法的不同，形成不同的神学派别，如盖德里叶派、穆尔吉亚派等。随之产生的穆尔太齐赖派，是巴格达哈里发国家中受希腊、罗马哲学和科学影响的一批知识分子，他们以推理为基础，对有关信仰的各种哲学问题进行理论探讨，试图用更精湛的宗教观念代替和更新那些流行的正统宗教观念。他们只承认真主的本体，不承认真主有任何人格化的属性，拥护人类意志自由，相信真主是公道的，只进行合理的、理

智的、完善的创造。人们可以根据真主赋予的能力和理性分辨是非与善恶，决定自己的行为；真主会根据人们自己创造的行为赏善罚恶。他们还认为，《古兰经》是真主的创作之一，而不是自古以来就有的永恒的经典。阿巴斯王朝时，穆尔太齐赖派的惟理倾向观点，一度得到官方的支持。但由于该派过于强调思辨，从事烦琐的神学论证，其深奥的哲理只为一部分知识阶层所接受；他们关于《古兰经》系“受造之物”的观点得罪了一批虔诚而又坚持经训的圣训学家，刺激了广大穆斯林的宗教感情，故被正统神学家们斥为异端，不久又被官方宣布为非法。以理性主义探索宗教问题的方法和自由主义观点一度失败。

10 世纪，艾什尔里（873 或 874—935 年）脱离穆尔太齐赖派，转到正统派穆斯林的阵营，对启示和理性、信仰和哲学加以调和，以逻辑和思辨方法为教义作论证。他强调真主万能，支配一切。人的一切行为都是真主前定，但人又有选择自己行为的能力，因此必须在真主面前对自己的行为负责。他反对《古兰经》被造说，认为它是真主永恒的语言。艾什尔里派的主张得到统治者的支持，被奉为官方信条。一个世纪后，艾什尔里被认为是伊斯兰教正统教义学的创始人和权威。尔后，逊尼派伊斯兰教官方信仰的正式确立和进一步完善的工作，则由安萨里完成。

自艾什尔里派学说被奉为官方信仰之后，它自身仍然存在着一定的缺陷。艾什尔里派教义所坚持的思辨和论证方法只在宗教学者或宗教教师阶层有所作用和影响，还难以被广大信众所接受，官方信仰有待于大众化和普及化。与此同时，苏非神秘主义已经广为流行，苏非派成员主张个人虔修重于履行宗教功课，探求真主或宇宙的奥秘优于遵循教法。奉行以简朴、苦修、内省、坚忍、克己、安贫的生活方式求得对真主的爱悦，以神智（真主的精神之光与人的心灵的交通）认识真主，以自我净化灵魂达到与主合一的最终目的。有些苏非派学者在理论上将自身与真主视为同一

实体，从而导致泛神论思想。这种信仰和礼仪方面的神秘化逐渐与伊斯兰教的基本信仰和基本功课相背离，受到正统派圣训学家和教法学家的谴责，常被视为“异端”。在这种状况下，统治阶级面临的问题是：一方面使伊斯兰教深入人心，成为群众自身的信仰；另一方面，使具有广泛影响的苏非神秘主义为正统信仰服务。而完成这一使命的是伊斯兰教著名学者安萨里。

安萨里（1058—1111 年）是艾什尔里派神学家的弟子。自幼学习教法学、神学、哲学和逻辑学，也随苏非导师研习苏非学说。在巴格达伊斯兰最高学府尼查姆学院任教时，致力于神学、法学与哲学研究。曾以苦行僧身份游历叙利亚、巴勒斯坦、埃及等地，并赴麦加朝觐。在隐居的 10 年期间，完成巨著《宗教学科的复兴》，并写有大量著作。他以个人内心的神秘经验肯定了苏非派的神秘主义，认为只有通过直觉才能发现理性所不能认识的“真理”。在他的影响下，苏非主义得到社会舆论的一致认可。苏非派强调内心精神生活、个人直觉经验以及思辨的神秘的爱等思想融进了传统的宗教信条当中，伊斯兰教经院教义学增添了新的活力，也达到了它的最终模式。

安萨里作为一位神学家，同时又是一位苏非家，享有“伊斯兰教权威”的声誉，被后来的神学家们认为是重建了伊斯兰教。晚期的“先辈派”教法学家们，如伊本·太米叶（1263—1328 年）力图恢复伊斯兰教的原旨教义，对艾什尔里—安萨里的神学体系予以抨击，拟从正统信仰中排除神秘主义因素。但他的主张没有得到广泛支持，自 14 世纪以后，伊斯兰教完全处于安萨里学说的支配之下。

（五）哲学

宗教与哲学是两个不同的社会文化现象，一个立足于虔诚的信仰和繁缛的礼仪之上；一个基于理性的思辨和逻辑的论证。但

是哲学又是从宗教中脱胎而出，有着宗教的痕迹与烙印。伊斯兰哲学就是如此，它是信仰伊斯兰教诸民族关于自然界和社会的一种总的看法或世界观。在阐述和讨论与伊斯兰教有关的哲学基本问题的时候，不仅带有宗教的以及经训的影响，同时也接受了外来思想意识形态，主要是希腊罗马的思想和观点，将伊斯兰教的教义与希腊哲学和自然科学原理结合起来。因此说，它本身是宗教与哲学相互交融的产物。

伊斯兰哲学的发展，经历了不同的阶段，自四大哈里发时期至倭马亚朝时期的对外扩张运动，使阿拉伯哈里发大帝国的版图地跨欧、亚、非三大洲，原有的伊斯兰文化在与被征服的各民族文化的融合中得到丰富与发展。阿巴斯王朝时期的翻译运动与学术文化复兴，又引进了希腊、罗马、波斯、印度等东西方古代文明。亚里士多德的哲学、逻辑学以及自然科学观点，新柏拉图派的哲学观点及思想都被引进哲学界，成为穆斯林学者以理性和科学论证宗教的武器。他们所思考和需要解释的问题是，关于完美的真主与不完美的世界之间的矛盾，真主的独一性与宇宙的多样性之间的矛盾，真主的前定与人类意志自由、善与恶之间的矛盾与关系等等。在通过理性思维与逻辑论证对《古兰经》和伊斯兰教教义进行精心研究和多方面解释的基础上，形成一套完整的伊斯兰教哲学体系。

伊斯兰哲学又分为不同的派别。在早期以穆尔太齐赖派为代表，强调理性、思辨及严密的论证方法，反对盲信盲从。后以艾什尔里派为代表，将宗教与理性相结合，被作为官方经院哲学。最终由安萨里将其与神秘主义调和，使伊斯兰经院哲学达到完善。

在苏非派内部出现的哲学派别，不同于经院哲学，而是神秘主义的苏非哲学。他们关注人与真主的关系问题，人与真主如何统一，人的本原和人的灵魂如何复归真主？在这方面，他们以新柏拉图学派的“流溢说”为基本模式，认为宇宙万物及人类，均

来自真主，又复归真主，因此应提倡人与真主的接近与合一。至12世纪发展起来的苏非哲学，以神秘主义理论家伊本·阿拉比为代表，其思想带有强烈的泛神论观点。认为"神于万物之中"，"认识自身的人也就认识了他的主宰"。人与神接近，造物主与被造物同在。

与经院哲学和苏非哲学不同的世俗哲学，其哲学家一般不是神学家，而是具有专业知识的自然科学家、医生或百科全书式的学者。他们按接受希腊哲学影响的不同而分为东方学派和西方学派。

此外，十叶派思想家中的伊斯玛仪派神学家，及"精诚兄弟会"团体内，都有值得注意的哲学思想。

近现代以来，伊斯兰哲学在中世纪的基础上继续发展，表现出与现代社会相协调的趋势。

中国的伊斯兰哲学，具有将伊斯兰教与儒释道思想相结合的特点，成为中国哲学的一个重要组成部分。

七、伊斯兰文化的整合与定型

随着历史的演变，伊斯兰文化自伊斯兰教产生到阿巴斯王朝的建立趋于定型。

首先，阿拉伯人由逐水草而居的游牧部落逐步定居下来，社会开始向封建制度演进，并通过商贸活动、扩张征服积累了大量财富，使文化定型有了坚实的经济基础。其次，伊斯兰教的产生，结束了多神崇拜旧的精神生活模式。阿拉伯人的思想意识有了统一的轴心：信仰安拉独一，奠定了伊斯兰文化的基础。再次，伊斯兰教"穆斯林皆兄弟"的宗旨打破了氏族部落的禁锢，形成了统一的阿拉伯民族，并在扩张运动中与其他民族文化发生融合。第四，《古兰经》的降示，使阿拉伯人开始自觉升华精神生活，改变

了道德追求和价值观念。第五，在伊斯兰教传播过程中，信仰的统一及学习《古兰经》的需要，使阿拉伯语言逐步规范化并得到广泛使用。还建立了学校，一座清真寺即一座学校，清真寺成为各处穆斯林的教育中心。穆罕默德把进入清真寺讲学或接受教育的人称为“犹如为安拉而战的勇士”。第六，伊斯兰教开拓信仰疆域的胜利，使这一宗教在欧、亚、非三大洲得以传播，以伊斯兰教作为文化主体的人群越来越多，为构建文化型态奠定了深厚的社会基础。

伊斯兰文化的形成是一个复杂的多民族文化交融、整合、积淀定型的过程。此间阿拉伯人、波斯人、叙利亚人、土耳其人、柏柏尔人等都曾起过积极的作用，其中阿拉伯成分占主导的优势地位。然而阿拉伯人在伊斯兰教兴起前，在文化科学方面还处在十分落后的境地，当时主要的文化成就仅是口头留传的零星的诗歌和文学传说。伊斯兰教产生后仅 100 多年的时间，大多数的希腊古籍，如数学、医学和哲学都开始被译成阿拉伯文。自公元 750 年到 900 年的近 200 年间，阿巴斯王朝以阿拉伯人特有的一种民族心态即对古代文明的嗜好以及对被征服地区人民的风俗习惯和文化知识的吸纳战略，使穆斯林成为希腊古典学术思想的继承者，成为“整个中世纪时期高举文明火炬的人物”。

阿巴斯王朝建立之后，阿拉伯人的军事扩张基本停止。走出沙漠的阿拉伯人面对的是异族先进的灿烂的文化。为了治理这个庞大的帝国，他们需要吸纳先进文化。对于蒙昧时代的文明，阿拉伯人采取了扬弃的立场，把其中的精华和对现实文明的汲取凝聚起来，使这一文化定型，并将其建立在理性思考和相对自觉的基础上。它成为这一文明以后发展的总根源。

阿拉伯人征服的印度西北部、波斯、两河流域、叙利亚和埃及等地，都是世界文明的先驱。阿拉伯伊斯兰文明就是在这些文明基础上产生的。大体说来，印度文明的影响多在文学、哲学、数

学和天文学方面，波斯文明的影响主要在文学艺术方面，而希腊文明的影响则偏重于自然科学和哲学方面。

伊斯兰文明始终以伊斯兰精神为核心，绝不偏离宗教本位。重感性轻理性，重视天人合一，重视现实物质欲望的满足，概括力不强等独特的思维方式和价值取向，构成了它的哲学层面。一切源于安拉，安拉是惟一的信仰，人人都无条件地服从安拉，以及神秘主义等，构成了它的宗教层面。伊斯兰文化的宗教性是由它的萌发、产生过程所决定的。如果没有7世纪伊斯兰教的诞生，就没有伊斯兰文化的问世。所以，伊斯兰教既是伊斯兰文化的核心，又是伊斯兰文化的灵魂。其核心即指构成伊斯兰文化的主体部分，其灵魂即指渗透于伊斯兰文化各个领域的“伊斯兰精神”。

伊斯兰文化在定型时期就埋下了伊斯兰教派之争和本土文化与外域文化既排斥又融合的种子。后来的整合就是沿着这两个轨迹发展的。由于对穆罕默德的继承权和对教义、圣训的理解不同，产生了伊斯兰教派分化。随着经济政治形势的动荡，各教派不断地进行斗争，这些斗争无不反映到文化生活之中来，为文化的内容和形式提供了新鲜的因素，促使文化不断地作出回应。在伊斯兰文化中，被它吸收的外来文化的精髓，占有很大的比重，这充分显示了阿拉伯人的求知精神和进取意识。这也是伊斯兰文化在中世纪高于欧洲文化的原因。

八、伊斯兰教的地区化

（一）十叶派与波斯

旭烈兀领导的蒙古军队于1258年攻占巴格达，摧毁了阿巴斯王朝。在蒙古统治者建立的伊儿汗国中，十叶派的地位有了一定的改变。随着十叶派乌里玛不断参与伊儿汗国的政治，十叶派的教法学领域出现较重要的进展。宗教学者参照经训原理在处理新

问题时作出独立判断（伊智提哈德），成为十叶派教法学的主要方法。当蒙古人的统治出现危机时，十叶派控制的苏非教团在伊儿汗国的东北部地区建立了几个相对独立的十叶派小王国。

蒙古人统治的后期，诸侯公国纷纷兴起，伊儿汗国陷于分裂。这时，在阿塞拜疆地区的萨法维人部落形成了政治、宗教和军事合一的苏非教团。在 15 世纪期间，萨法维教团呈现出十叶派倾向。此后，教团组建了红缠头军，即士兵的头上都裹有 12 折的红布缠头，以纪念十叶派的 12 个伊玛目。这支红缠头军以苏非教团为依托，保持着极强的凝聚力。萨法维教团在伊斯玛仪（Ismail，？—1524 年）领导的时代，红缠头部队的军事征伐进入了新的阶段。作为教主的伊斯玛仪将苏非派中的等级严密的教阶制引进了红缠头军，使之成为有战斗力的军事组织。1501 年伊斯玛仪的红缠头部队占领了里海东边的大不里士，并宣布自己为国王，由此，波斯进入了萨法维王朝时代。在随后 10 年中，他完成了波斯的统一，并把疆域扩展到安纳托利亚、阿塞拜疆和美索不达米亚的东部。

萨法维王朝宣布十叶派为国教。当时，波斯仍以逊尼派为主体，十叶派的势力很弱。加之萨法维王朝信奉的十叶派教义本身是一种混合了苏非主义的有着极端倾向的十叶派思潮，故伊斯玛仪将十叶派定为官方信仰的举措遭到了激烈的反对。伊斯玛仪以红缠头军的武力为后盾，强制推行了十叶派教义，伊斯玛仪和他的继承者自认是隐遁伊玛目——马赫迪的代表，他们具有不谬性。为巩固新王朝，同时也为了与邻近的奉逊尼派为官方信仰的奥斯曼帝国抗衡，萨法维朝的君主将居住在伊拉克、叙利亚和波斯湾地区的十叶派宗教学者们邀请到波斯来，配合统治阶级推行十叶派宗教教义，同时，萨法维王朝对境内的逊尼派乌里玛大肆进行迫害，甚至处死了一些逊尼派教职人员。在这种恐怖的气氛中，许多逊尼派乌里玛纷纷逃往中亚栖身。

这种强制性地推行十叶派的政策，使波斯从逊尼派为主体转

变为十叶派信仰占绝对统治地位，并在与强大的奥斯曼帝国对抗中，获得了生存的合理性。十叶派教义成为波斯的正统信仰标志着自7世纪波斯为阿拉伯人征服后，第一次以波斯民族占主体的国家独立于世，以及波斯特色的伊斯兰文明以十叶派的形式得到了保留和发展。

萨法维王朝在阿巴斯一世（1557—1629年在位）时期，其力量达到鼎盛阶段。阿巴斯大力扶植十叶派力量，向清真寺和第八伊玛目里达的陵堂捐赠了大量土地。他下令兴建清真寺、开设经学院、培养宗教学生。这时候，波斯出现了著名的“伊斯法罕学派”（即“照明学派”）。伊斯法罕学派将苏非派的精神修炼思想和十叶派思想中的隐义方面作了调和。它的重要代表是毛拉·萨德拉（？—1640年）。一些著名的十叶派宗教学者被吸引进这个学派。

17世纪后期，十叶派学者中有一位著名的长老巴基尔·马吉里西（？—1699年）推行十叶派的宗教改革，苏非派的人主合一的理论以及精神修炼活动被宣布为异端邪说，伊斯法罕学派的哲学家被斥之为“异教徒希腊人的追随者”。

当阿富汐尔部落酋长纳第尔汗（Nadr Khan，1688—1747年）取代萨法维王朝的统治后，十叶派受到暂时的挫折。纳第尔汗宣布逊尼派伊斯兰教是国教，而把十叶派降为与逊尼派的四个教法学派并列的地位。为执行这一决定，纳第尔汗颁布没收瓦格夫（Waqf）宗教财产的法令，并对不服从这一法令的十叶派乌里玛大肆迫害。1747年，随着纳第尔汗被刺，这个以逊尼派教义作为国教的计划瓦解了。

接替纳第尔汗的新王朝恢复了十叶派在伊朗的国教地位。赞德王朝和卡加王朝的统治都很软弱，它们不得不依赖十叶派宗教势力作为其统治的辅助支柱。这样，十叶派乌里玛成了伊朗社会中一支相对独立的政治力量，摆脱了过去像在萨法维王朝时期那

样对中央政权的依附。十叶派乌里玛作为一个阶层开始出现。

从10世纪十叶派编纂圣训集以来，有些十叶派乌里玛强调伊玛目隐遁期间遵照经训处理教法事务的重要性。这些强调圣训的乌里玛被称为阿赫巴尔派。而另一些学者在处理教法事务中强调运用“伊智提哈德”（独立创制）的权力。这些学者强调教法学原理和方式，他们被称作是乌苏尔派。十叶派这两大教法学派斗争的焦点是“伊智提哈德”。前者排斥它，后者坚持运用它。这场斗争持续了一个多世纪，一直到18世纪中叶，乌苏尔派首领别赫别哈尼宣布阿赫巴尔作为异端而最终使乌苏尔派在与阿赫巴尔派的辩论中获胜。它的胜利，使十叶派乌里玛中的穆智台希德的权威地位确立。

18世纪后期，十叶派乌里玛集团开始向教阶制的形成发展。与逊尼派不同，十叶派的教职人员有不同的等级称号。通过竞争、高级学者委员会的评议以及教徒的承认，教职人员根据他们掌握的宗教知识、实际能力、信仰程度分别被授予相应的称号。一般来说，高级教职人员有众多的跟随者，学生子弟很多，权力很大。这种教阶制，使十叶派乌里玛形成一个领导集团，并积极干预政治，与王朝政权相抗衡，19世纪上半叶，伊朗的十叶派领袖数次号召教徒抵抗沙俄势力的扩张，并发动圣战阻止殖民势力的渗透。

（二）伊斯兰教在印度次大陆

从10世纪至13世纪，次大陆的北部经历了几个地方伊斯兰王朝，如伽色尼王朝和廓尔王朝，以及后来的德里苏丹国等。

随着蒙古人对中亚和波斯的征服，使南亚次大陆在各种势力的影响下，政权不断更迭。16世纪初期，帖木儿后裔巴布尔攻占德里，结束了该地苏丹国的统治，巴布尔乘势建立了莫卧儿帝国。该帝国在阿克巴大帝统治时期（1556—1605年），除南部外，几乎整个次大陆完全被纳入其版图。

南亚次大陆的伊斯兰王朝都积极推行伊斯兰教化的政策。但是，穆斯林统治者颁布和实施的伊斯兰教法，除刑事法外，仅用于穆斯林社团。非穆斯林社团的宗教事务由本社团自己管理主持。在穆斯林统治者的鼓动下，次大陆的本土居民开始大批改信伊斯兰教。伊斯兰化的初步完成是在莫卧儿王朝建立时。苏非传教师在伊斯兰化中发挥了重要的作用。苏非派在克什米尔设立道堂，它们吸引了不少印度教徒和佛教徒加入伊斯兰教。信德地区则有大批印度商人改奉伊斯兰教。在孟加拉地区，印度教的王公贵族在压力下纷纷被迫入教。在他们的帮助下，本土居民和低级种姓也纷纷改变信仰。

由于伊斯兰教和印度教的互相影响，15世纪末至16世纪初，印度旁遮普地区兴起了宗教调和的锡克教运动。创始人古鲁（宗教导师）那纳克（1469—1539年），原属印度教商业种姓，后受伊斯兰教影响，到巴格达和麦加游历。回国后定居旁遮普。他以印度教教义为基础，吸取伊斯兰教一神论思想和苏非神秘主义思想，将其调和生成了锡克教教义。它相信业报轮回，提倡修炼，反对种姓制度、偶像崇拜及繁琐祭仪，主张在神面前人人平等。

莫卧儿王朝最强盛的时代是在阿克巴大帝统治期间。阿克巴调和各宗教思想，吸取火袄教的二元论哲学和太阳神崇拜等信条，对伊斯兰教进行改革。后人指责阿克巴走得太远，将正教引上了邪道，他还宣布在主谢礼拜的呼图白（宣道）中，不再提先知的名字，并把自己视同“神”。阿克巴一去世，他的宗教调和及折衷主义的政策被全部取消。继任者奥朗则布是个虔诚的逊尼派。他迫害“邪教异端者”、强化正统信仰，执行歧视印度教徒的政策，恢复征收异教徒人丁税等。奥朗则布还频频发动战争，对外扩张。他的统治严重地破坏了社会经济，政治动荡不安，人民纷纷揭竿而起。1707年，当奥朗则布死时，莫卧儿帝国已开始衰落解体。

当王朝的统治衰退时，莫卧儿帝国的社会矛盾加深，封建统

治处于危机之中。于是一些传统学者想以正统的伊斯兰教义重振道德，挽回颓势。谢赫瓦利乌拉（1703—1762 年）是这个传统思想的代表人物，并对近代印度的伊斯兰运动产生了影响。

瓦利乌拉谴责社会的腐败和对穷人的剥削。他主张回到伊斯兰教的原初教义去，并以其指导社会生活。瓦利乌拉主张强化伊斯兰教法，还提出了“普世哈里发学说”，号召大众绝对服从哈里发的至高无上的权威。瓦利乌拉还以圣训学为教法学基础，融合了不同教法学派的传统。另一方面，他重新解释了伊本·阿拉比的学说，将有“泛神论”倾向的苏非教义纳入经训和教法，从而使苏非信仰和实践符合正统教义。瓦利乌拉的理论为苏非民间信仰与官方的正统信仰的结合奠定了基础。

莫卧儿帝国衰落之时，正是欧洲列强对外扩张之际。17 世纪中叶英国东印度公司控制了孟买、马德拉斯、加尔各答等城市。18 世纪后，英国又占领了孟加拉。到 18 世纪下半叶，英国实际上已将印度沦为殖民地。

（三）伊斯兰教在中亚

6—7 世纪的中亚是处于波斯和中国文化影响和交汇接触的地带。阿姆河和锡尔河流域的地区当时在政治和经济上附属于唐朝。在阿拉伯人到达以前，中亚地区信仰以佛教为主，祆教、摩尼教和萨满教等次之。

704 年，哈里发任命屈底波为呼罗珊总督，开始大规模地征伐中亚。11 年以后，穆斯林军已控制了相当一部分的中亚地区。

屈底波强制中亚人民皈依伊斯兰教的做法只使人们表面上改宗，而内心里仍坚持自己的信仰。阿巴斯人的起义首先兴起于中亚。在起义中，伍麦叶王朝被推翻。新王朝为巩固其统治，不得不重用中亚的地方贵族。这项政策导致了地方王朝如塔希尔王朝、萨法尔王朝和萨曼王朝、伽色尼王朝和廓尔王朝等的兴起。地方

王朝的封建割据削弱了阿巴斯王朝的中央势力，但另一方面促进了伊斯兰教向中亚地区的纵深传播。

以塞尔柱人为代表的突厥部落在巴格达的阿巴斯政权衰落时，曾一度控制过巴格达，建立了塞尔柱王朝。塞尔柱人首领是虔诚的穆斯林，他们所带动的突厥伊斯兰化给当时颓靡不振的伊斯兰世界注入了新的活力。

当西辽人和蒙古人挺进中亚时，伊斯兰教的势力在中亚一度严重受挫。但由于契丹和蒙古统治者后来采取的宗教宽容的政策，伊斯兰教又重新发展，其结果是不少蒙古人皈依了伊斯兰教，伊斯兰教在中亚的纵深地区进一步发展并本土化。

成吉思汗第二个儿子察合台汗建立的察合台汗国解体后，中亚的文化因奥斯曼帝国和十叶派控制的波斯帝国的对峙，便在与世相对隔绝的环境里发展。苏非传教士向游牧民族的传教活动使中亚一些游牧部落和民族过渡到定居生活发挥了重要作用。因而苏非教团在中亚也在不断地滋生和发展。

中亚的乌兹别克人首领与苏非教团结盟，在16世纪后期统一了中亚的大部地区，并建立了布哈拉国。

17世纪时，邻近地区又产生了希瓦汗和浩罕汗国。这些汗国之间彼此经常打仗，严重地破坏了这一地区的经济和社会发展。但由于宗教势力的不断增长，中亚的伊斯兰教在战争和动乱中仍进一步传播，常常是兵刃和战火为先，倚恃武力，汗国的统治者将伊斯兰教影响扩张到中亚的边缘地区。

18世纪，沙皇俄国不断向中亚侵略。俄国的哥萨克骑兵以武力的方式逐渐蚕食中亚。到了19世纪中叶后，中亚的大部分地区被沦为俄国的殖民地，或受沙俄“保护”。

在阿富汗，纳第尔被刺后，阿希达里部落的贵族子弟阿赫德带兵攻占了坎大哈，并被当地的部族酋长会议推选为汗。他成立了杜兰尼王朝，奠定了现代阿富汗国家的基础。

九、苏非神秘主义与正统信仰的结合
——苏非教团的形成

从10世纪下半叶到13世纪上半叶，伊斯兰世界处于不断地动乱和遭到外来入侵的境地。先是诸侯王朝的势力膨胀以及挟持哈里发统治帝国，如布维希人、塞尔柱和花剌子模人等。这期间又穿插着欧洲基督教在教皇带领下的数次十字军东征，最后是蒙古人的大规模入侵，并将在巴格达的摇摇欲坠的阿巴斯帝国一举摧毁。战乱破坏了正常的社会生活，人们痛苦不堪，很多人开始追求心灵的安静以及通过精神修炼的方法来超脱现世的苦难。在安萨里将苏非思想与正统教义结合起来后，这股体验神秘主义修持的潮流在这个备受磨难的世界中开始发展壮大了。苏非教团在各地形成这个潮流发展的结果，是在9—11世纪的中亚和波斯已有不少道堂的出现，有些道堂建在“圣墓”的边上，它们成了精神修持者的宗教活动中心。当时的圣墓是先知后裔（圣裔）中一些有名望的人死后的埋葬之地。他们生前曾经吸引了不少求学的弟子，负笈来此，故圣裔受到了门弟子的尊敬和遵从。他们死后，其墓地成了苏非组织中弟子与导师在精神上继续联系的象征。

当一些导师成了著名苏非后，自然地在他周围结集了一些弟子（穆里德，Murid）跟随他实践苏非功修，受其指导，后来这种关系发展到学生弟子必须绝对服从导师。同时，反映这种关系的传系和宗谱流行起来，成为学生弟子们保存导师传授知识和方法的“道统”。导师和门弟子在道堂中进行修炼——即“齐克尔”（Zikr，赞念和转圈）式的宗教活动。围绕着道堂，苏非活动出现了教阶制雏型。导师去世后，为他生前选任的门弟子继承导师的地位，继续领导道堂活动，苏非教团终于形成了这种特殊的宗教修持方法和教阶制。

在伊斯兰世界各地建立的众多苏非教团中，有一些比较著名的教团。比如，波斯人阿布杜·卡德尔·吉拉尼（1077—1166年）在巴格达所建的卡德里教团，卡德尔的儿子在12世纪至13世纪之交时，以他父亲的名义正式成立了此教团。该教团还扩张到叙利亚、埃及、马格里布、土耳其、中亚和印度等地。它在宗教上强调宽容、虔信、行善和远避俗务等。

在巴格达，还有一个颇有影响的苏非教团，以它的创始者阿布·纳吉布·苏哈拉瓦迪（1097—1168年）命名。事实上，苏哈拉瓦迪教团真正得到发展和完善是在苏哈拉瓦迪的侄子纳绥哈布丁·欧麦尔·本·阿布杜拉·苏哈拉瓦迪时期。后者还是哈里发与老战士的结义组织“富图瓦”的联络代表。苏哈拉瓦迪教团曾传入到波斯、中亚和印度东部，该教团强调赞念仪式和“穆罕默德之光”的理论。苏哈拉瓦迪教团所主张的苏非教义理论也和后来的“照明派”有一定的关系。

在巴士拉还有由阿赫默德·伊本·阿里·里法伊（1106—1182年）创建的里法伊教团；在安纳托利半岛由阿赫德·亚萨维（？—1166年）创立的亚萨维教团；纳吉姆丁·库布拉（？—1236年）在呼罗珊建立的斐斯提教团；北非建立的以哈桑·阿里·沙兹里（1196—1298年）命名的沙兹里教团。该教团后发展到阿拉伯半岛、波斯和中亚，安纳托利亚还成立了以波斯诗人加拉路丁·鲁米命名的毛拉维教团等。巴哈丁·纳格西班迪（1317—1398年）在中亚的布哈拉建立了纳格西班迪教团。这个教团后来发展到安那托利亚、南亚次大陆和中国西北地区。这个教团强调“齐克尔”仪式及宗教的沉默静思，在中亚有很大的势力。巴格达还有几个专门指导苏非修行的女道堂。大多数教团都有上溯到先知穆罕默德的道统或道谱（silsil）。

第三章

传统哈里发制解体后的伊斯兰教

自巴格达被蒙古人攻克之后，伊斯兰世界处于历史上最困窘的时期。伊斯兰世界的东部地区完全落入蒙古人的统治之下。西班牙穆斯林虽经殊死搏斗，最终仍退出了安达卢西亚。只有埃及以对蒙古人和十字军的胜利保存了伊斯兰教和阿拉伯帝国文明的遗产。

一、阿拉伯帝国文明的余辉

（一）马木留克王朝

1249年，阿尤布国王萨里哈在与路易九世作战中病逝，其子陶兰沙接任后继续战斗，击败法兰克人。战后，在王朝中握有实权的马木留克人让萨里哈的寡妻沙吉拉·杜尔执政，阴谋杀害继位70天的陶兰沙。由于阿巴斯哈里发拒不承认妇女当政，1250年，沙吉拉·杜尔遂与突厥奴隶将官艾伊贝克结婚，共掌政权。后因宫廷夺权之争，两人均丧生，政权归于艾伊贝克的儿子阿里之手。从此，阿尤布人的政权消失，开始了马木留克王朝（1250—1517年）在埃及的统治。马木留克人是一批奴隶。他们在宫廷或军队中服役，其中有突厥人、库尔德人、塞加西亚人、罗马人，分别来自乌浒水（阿姆河）、药杀水（锡尔河）流域以及突厥斯坦、

波斯、小亚细亚、黑海北部沿岸嘎尔姆地区。在埃及，他们分为两部分：一部分是由阿尤布朝国王萨里哈·纳吉姆丁征募的，多为突厥人，编成海军，驻守在罗得岛一带，称为河洲系马木留克，1250—1382年间统治埃及；另一部分是由素丹盖拉温买来的塞加西亚奴隶，由于他们驻守在城堡上，称为碉楼系马木留克。他们于1382—1517年间统治埃及。

新王朝的属地有埃及、巴勒斯坦、耶路撒冷沿海一带以及阿尤布朝统辖的希贾兹地区。以纳赛尔·优素福为首的叙利亚阿尤布人一度向马木留克人复仇，终因蒙古人的入侵，双方于1253年和解。后来蒙古人袭击大马士革，阿尤布人不战自败。1260年，马木留克人在阿因·扎卢特战役中给予蒙古人第一次毁灭性打击，阻挡住蒙古人向埃及的进军。此后，他们又击败蒙古人对叙利亚地区的多次袭击和进攻。接着在1263—1268年间竭尽全力征讨基督教君王，加速了十字军在叙利亚的失败。努比亚的部分基督教小王国曾支持十字军反对马木留克人。1276年，苏丹拜伯尔斯征讨努比亚人，击败马古拉基督教王国达伍德的军队。停战协约规定："努比亚国王服从埃及素丹，并代表马木留克苏丹执政"；"努比亚近1/4的领地划归埃及，努比亚居民或是皈依伊斯兰教，或是缴纳人头税"。结果，伊斯兰教在努比亚得到进一步传播。至1418年，努比亚地区与埃及统一，全部建立起伊斯兰教小王国。1426年，在素丹巴尔西白时期，马木留克人占领塞浦路斯，威胁罗得岛。塞浦路斯一直是十字军的后勤基地和避难所，塞浦路斯人曾多次攻击埃及沿海和叙利亚地区。以后马木留克人统治该地直至1517年。

马木留克人对伊斯兰教的重大贡献在于战胜了强大的蒙古人和十字军的进攻，保卫了伊斯兰教的文明。

（二）恢复哈里发制度

马木留克王朝建立在少数奴隶对大多数穆斯林专政的基础之

上，他们不是古来什族，按教法规定无权担任哈里发一职。为此，马木留克人需要恢复哈里发制度，树立一个名义上的哈里发，并由这位哈里发向掌权者册封和授权，使他们的统治具有合法性，从而有可能得到全体伊斯兰教徒的承认。1260年，素丹拜伯尔斯从蒙古人屠杀下逃脱的难民中，物色到一位阿巴斯后裔阿布·嘎西姆。在确认阿布·嘎西姆的门第出身后，树他为“信士的哈里发”，取封号“穆斯坦绥尔”（“求安拉赐胜利者”）。再由这位傀儡哈里发向素丹本人授权执政。拜伯尔斯还派哈里发阿布·嘎西姆率军收复巴格达，结果被蒙古人战败，阿布·嘎西姆阵亡。随后，拜伯尔斯又树一位阿巴斯人阿布·阿巴斯·阿赫默德为哈里发。此后，从1260—1517年，在埃及共有16位傀儡哈里发先后在位。

这一时期的哈里发作为安拉在大地上的影子，只是在理论上继承先知。哈里发和素丹的名字同被铸在钱币上，在星期五聚礼的讲道中，哈里发的名字还位于素丹的前面。先知的遗物绿色斗篷和拐杖也归哈里发穿着和保管。他们还经常穿黑色衣衫，以示尊严和高贵。实际上，他们在国家中没有任何一点权力。哈里发的任务只是为新任素丹举行授权仪式，为他祝福，无权过问政治。在许多情况下，哈里发只具有精神权威，素丹才是政治权力的代表。特别是素丹亲自率兵出征，战胜伊斯兰教的敌人，威望提高，也就越来越具有宗教尊严，削弱了哈里发的影响。素丹则集精神与政治权力于一身，成为伊斯兰教合法的领袖。

1265年，素丹拜伯尔斯在开罗建立四大法官制度，逊尼派的四大教法学派都得到官方的承认，各设一名总法官。任何一派的法官都有权受理诉讼，并按照该派的原则做出司法判决。但根据遵循人数的多少和重要性，沙斐仪派仍居领先地位。其总法官负责管理孤儿财产、无主财产和宗教基金，具有监护人和法官的职权，同时监督管理所有的学校。仅次于沙斐仪派的是哈乃斐派，在

一所学校里，经常同时教授这两派的教法。当时开罗和大马士革两所官方大学只允许沙斐仪派和哈乃斐派法学家授课。马立克派和罕百里派分别处于第三、四位。

马木留克王朝实行有关穆斯林婚姻家庭、财产继承的私人身份法，国家设有宗教施舍机构，帮助和救济病人、穷人，保证孤儿的生活和教育等。但是伊斯兰教法始终未能成为国家行之有效的法律制度。自 13 世纪起，政教分离的倾向就已明显加强。法律判断常常在"公众利益"需要的名义下掺杂有个人意愿和习惯法。特别是伊斯兰教刑法，没有系统实行。贩酒者只要纳税，贩酒就成为被允许的行业。至于对私通者处以石击或诅咒的惩罚更是罕见。素丹对商人和民众的税收名目繁多，还以"圣战"名义没收"有经人"（指基督教徒和犹太教徒）的财产。素丹政权的专制和独裁常使学者和法官难于摆脱统治集团的控制。

长期以来，基督徒在中央和地方政府中以他们的管理才能和技术知识而居于优越地位。由于十字军的入侵，曾使穆斯林和基督徒双方敌对情绪加剧，故而 1300 年政府规定犹太教徒和基督教徒应穿特别的服装。素丹还命令关闭除亚历山大以外的大多数基督教堂，禁止基督徒搞宗教庆祝活动。穆斯林群众捣毁基督徒住宅的事件屡有发生，仅 1321 年，埃及就有 60 座基督教堂被毁，许多修道院也遭劫。后来政府的政策有所缓和，让基督徒以交税来免穿规定的服装。对基督徒的迫害政策致使许多基督徒皈依伊斯兰教。

（三）苏非教团的活动

马木留克时期，苏非主义极其盛行，有数万埃及人成为苏非教团的信徒。早在巴格达失陷前，一部分苏非已从马格里布地区来到埃及，巴格达陷落后，更有不少苏非与学者们一道从伊拉克涌向埃及。马木留克王朝时期接连不断的战争和统治阶级的挥霍

享受，加重了人民的负担。现实的苦难使人们祈求安拉，寻找通向安拉的阶梯。统治者自身也鼓励苏非派活动。从萨拉哈丁统治时就开始在大城市中修建不少道堂，以使人们专心致志于信仰崇拜，不去考虑他们所处的恶劣的社会地位，从心理上摆脱贫困。这时在埃及有三大教团在活动。

由艾哈迈德·巴达维（1200—1276 年）于埃及坦塔城创立的巴达维教团是埃及最大的教团之一。1249 年，该教团的数千名信徒曾参加抵抗十字军的战斗，战后创办苏非学校。主张圣徒（真主的赞助者）应当坚守圣行、承受艰苦、断绝欲望，最终了解和认识真主。由杜苏吉（1255—1296 年）于亚历山大创建的教团在提倡道德修炼和俭朴生活的同时，以体察民情、争取和团结贫苦大众为主要活动，并上书统治者要求实行社会公正。沙兹里（1193—1258 年）将其在突尼斯创建的沙兹里教团的教义在埃及宣传达 14 年之久。他认为苏非主义是心灵的绝对纯洁，虔敬热爱真主，寄托真主，而不是日常生活中的守贫，不是以苦行和拜功为由无所事事。应以合法手段谋生工作，要生活得更好。除这三大教团以外，诞生于伊拉克的里法伊斯兰教团和卡迪里教团于 13 世纪时传入埃及，也得到进一步发展。

随着苏非教团的活动，圣徒、圣墓崇拜的现象开始出现。在大马士革的乌姆·哈比巴和乌姆·赛勒玛的墓地成了民间的麻札。陵墓清真寺也成了马木留克时期的典型建筑。耶路撒冷和麦地那是圣徒、圣墓崇拜的主要地区，朝觐圣墓成为少朝觐麦加的口实之一。官方支持这种信仰活动。为赢得公众的拥戴，拜伯尔斯于 1263 年决定将叙利亚和巴勒斯坦的宗教基金用于资助朝觐耶路撒冷的步行者。由于苏非派的发展并得到王朝的支持，在 14 世纪末到 15 世纪初（即河洲系马木留克后期和碉楼系马木留克前期）这段时间内，逊尼派转向只注重宗教仪式和道德修行，伊斯兰教成为民间纯宗教的信仰活动。

（四）教育与学术

由于蒙古人的活动打破了欧亚间的陆路贸易，埃及和叙利亚可以通过地中海和红海在欧亚海路贸易中发挥重要作用。埃及北部沿岸成了贸易市场，欧洲人常在此出售他们的商品。这些商品来源于印度、中国、印尼等地。马木留克王朝凭借优越的地理位置从贸易税收中获取大笔财富。商业繁荣的同时，农业、工业以及建筑艺术和科学文化也得到发展，这使马木留克王朝的大部分时期都闪烁着阿拉伯帝国文明的余辉。

14世纪时，埃及已成为伊斯兰世界的宗教与文化中心。根据伊本·白图泰的记述，埃及的学校多得难以计算。建立清真寺和学校的目的一方面是表现出敬畏安拉和虔信宗教，另一方面是与法蒂玛朝的十叶派学说相对峙。在每座学校落成后，都要举行集会仪式，有素丹和政府要人参加，有时素丹还亲自任命教员、法学家和其他必要的职员。附属于清真寺的院校，教授有关宗教的传统学科，如经注学、教法学、圣训学、阿拉伯语语法、词法、文法、修辞学，此外还有哲学、逻辑学和实验科学、化学、医学和天文学等。各校附有供师生使用的图书馆。这种教学体制与爱资哈尔教学体制大体相似。

爱资哈尔在伊斯兰世界一直具有很高的宗教和学术地位，学生来自伊斯兰世界各地。爱资哈尔的研究主要是逊尼派的六大圣训集。在素丹拜伯尔斯时期首先研究的是沙斐仪的教法学说。后又掀起了研究苏非主义的热潮。

政府在语言方面推行阿拉伯化政策，体现了宗教教育的一个重点。据说，拜伯尔斯的第一大臣由于不精通阿拉伯语而误解一道命令。盖拉温继任素丹后建立一个翻译局，在各地都设有类似的机构，这对阿拉伯语的普及、学术的繁荣起了重要作用。

这一时期出现的史学家及其史学著作，在伊斯兰教思想文化

史上留下光辉的篇章。历史学家兼地理学家阿布·菲达（1273—1332年）的《人类史纲要》，对伊本·艾西尔所著《历史大全》做了概括和提要，并续写到他那个时代的历史。加拉路丁·苏尤堤（1445—1505年）是语言学家、法学家、圣训学家、史学家。他到过叙利亚、希贾兹、也门、印度、马格里布和塞内加尔等地。他的著作有560多种，涉及到经注学、圣训学、教法学、历史、语言等各个方面。伊本·麦格里齐（1364—1442年）被称为埃及史学家之王，他的名著《埃及志》，专论埃及的历史和文物古迹。阿赫默德·盖勒盖山迪（？—1418年）的著作《夜盲者的曙光》是当时优秀的百科全书之一。传记作家伊本·赫尔康（1211—1282年）的《名人简历》，记述了865位穆斯林名人的生平。在他之后有贾巴尔·库图比·哈勒比（？—1363年）撰写的《名人亡灵录》，包括有506位人物的传记。大马士革史学家萨法迪（1297—1363年）完成了一部27卷的宏伟传记，囊括了有史以来的14000名人物的生平介绍。此外，这一时期的史学著作还有：舍姆斯丁（？—1536年）的《陆海奇珍》、伊本·法特勒·阿默里（？—1349年）的《王国史解》、伊本·伊亚斯的《奇葩》、伊本·赫勒敦的《历史绪论》。

这一时期首屈一指的人物是新罕百里派著名代表、教法学家伊本·泰米叶（1263—1328年）。他出身于美索不达米亚哈兰的一个罕百里派法学世家。他的父辈为躲避蒙古人来到大马士革。他自幼学习教法学，26岁时完成学业，接替其父生前的职位，在星期五聚礼中为人们讲解《古兰经》。他对希腊哲学、伊斯兰哲学、《古兰经》、教法根源学和罕百里派教法都有研究。面对着马木留克人的专横、哈里发制度名存实亡、伊斯兰教法不能全面贯彻实施、苏非主义盛行以及学者们缺乏独立性等等，他总结了正统哈里发以来的伊斯兰教史，对哈里发奥斯曼去世以后出现的种种政治的、宗教的、神学的、哲学的派别以及苏非主义做了深刻的分

析和批判，指出穆斯林衰弱的原因，并把矛头指向伊斯兰教信仰的违背者、僵化固守传统的学者、苏非派以及专制主义的当政者。

伊本·泰米叶学说的基础是《古兰经》、“圣训”和“先辈”们的教导。他所说的“先辈”是指伊斯兰教最初三个世纪的圣门弟子、再传弟子和遵循他们学说的著名学者。他认为，先辈们最了解《古兰经》的意义，他们在基本信仰方面是一脉相承、始终如一的。而后世学者们都误解经义，背离一神教义，使伊斯兰教从一种素朴的内心虔信蜕变为神学与哲学的争论。他概括先辈派的基本原则是：在理解和注释经文、对待安拉属性及其他重大神学问题上，仅以经训为据，而不崇尚理智；强调伊斯兰教义的完整性，指出《古兰经》不仅阐述基本信仰，而且规范人们的各种行为，涉及到个人、家庭、社会、经济、政治生活等各个领域。从这两条基本原则出发，他提出一整套社会政治理论。他把四大哈里发时期视为伊斯兰教的正统时代，而把哈瓦利吉派以后的一切宗教、神学、哲学派别及其学说看作异端，主张恢复信仰的纯洁性，并按照伊斯兰教的原精神建立国家与社会。在他看来，伊斯兰国家的根本目标就是履行宗教礼仪，完成五项基本功课，全面实施伊斯兰教法。据说，他一生写有 500 部著作，但仅存世 60 多种。在信仰基础方面，他论述了关于安拉、先知、先辈等问题；在教法原理方面，论述了创制、《古兰经》、“圣训”、公议、类比和公众利益等问题；在国家与社会方面，论述了信仰伊斯兰教的和其他宗教的民族、伊玛目政权、伊斯兰教法、伊斯兰宗教仪式、财政管理及个人权利等问题。他的重要著作有《论统一》、《论君主与臣民改革的政策》等。伊本·泰米叶由于其观点不受马木留克统治者的欢迎而被投入监狱，监禁至死。他死后，他的一个学生伊本·嘎伊姆沿袭他的思想著书立说。18 世纪瓦哈比运动兴起后，他们的著作和学说受到重视，成为近代伊斯兰复兴的一个主

要思想渊源。

（五）建筑艺术

马木留克时期，埃及伊斯兰教的建筑艺术达到了顶峰。建筑方面除开通河道、建造公园、浴池、水井和其他公共设施以外，最主要的是建造学校、清真寺和医院。在埃及的侯赛尼亚地区有以素丹拜伯尔斯命名的清真寺。1285 年，盖拉温素丹在原法蒂玛朝西小宫的旧址上建起了墓地、学校和医院（1915 年埃及政府基金部将这所医院改建为眼科医院）。1356 年，哈桑·本·纳赛尔素丹建立了素丹·哈桑清真寺，此外，还有 1420 年建造的穆阿伊德清真寺，1472 年建造的盖伊古白清真寺等。这一时期的建筑受到叙利亚、美索不达米亚的影响。而清真寺的圆拱顶、圆顶陵墓则体现了突厥民族的艺术风格。

二、奥斯曼帝国

（一）奥斯曼政权

奥斯曼土耳其人原属突厥斯坦的一支游牧部落。蒙古人西侵时，他们从中亚的伊斯坦布尔继续向西迁移。在奥斯曼的祖父时期就已到达两河流域。部落领袖苏莱曼去世后，一部分人回到原地，另一部分人迁入塞尔柱人统治的罗马地区——安纳托利亚，在奥斯曼之父为领袖期间，科尼亚的塞尔柱素丹赐地给这批游牧民，于是，他们在安纳托利亚西北部开始定居的新生活。该地区与拜占廷接壤，当时拜占廷国家已陷入瓦解，地方割据，首都对各地失去控制。奥斯曼人借机向拜占廷领土袭击，占领许多城镇。由于他们保卫边境和扩张领土有功，受到塞尔柱素丹的奖赏，把所攻占的拜占廷领土赐给他们，并允许在星期五聚礼中把他们首领的名字与素丹的名字并提。这样，奥斯曼部落就成为一个近乎于

独立的小王国。塞尔柱人与拜占廷人在争雄的同时，又都受外来侵略，塞尔柱人受蒙古人侵略，拜占廷人受拉丁人侵略，安纳托利亚半岛政治上的空白为奥斯曼人的兴起创造了条件。1299年，塞尔柱国家在蒙古人的进攻下崩溃，塞尔柱素丹阿拉马丁也于同年去世。奥斯曼人宣布完全独立，建立奥斯曼政权。

奥斯曼人早在建立政权之初，就业已信奉伊斯兰教。据说，奥斯曼经常去一位神秘主义长老埃德巴利家中，并与他的女儿马勒哈顿结婚。从此奥斯曼与神秘主义教团以及具有“富图瓦”道德和伦理观念的加齐集团发生联系。另一传说，奥斯曼之父阿尔德费拉勒在一位穆斯林修道士家中手捧《古兰经》一直念到天明，梦见天使向他报喜，说他的后代将会繁荣数个世纪。这些传说都为奥斯曼人统治小亚细亚和其他突厥部落添加了神秘色彩。但接近于史实的是奥斯曼人与塞尔柱国家有着密切联系。塞尔柱人是伊斯兰教徒，这是使奥斯曼人信奉伊斯兰教的重要因素。另一方面，奥斯曼人生活于基督教世界与伊斯兰世界的中间地带，这一地带具有半独立的性质，这里的称为“加齐”的自由民都有向异教徒作战的献身精神，大多承认一个精神领袖，依附于某个神秘主义教团，他们有自己独特的传统和特征。这对于本来就属于游牧民族的奥斯曼人有更大的吸引力。奥斯曼本人虔信、俭朴，热衷于宗教，使政权服从于穆斯林法学家的协商原则。奥斯曼土耳其人信仰统一、宗教热情浓厚、圣战精神强烈，这种精神由历代素丹保持发扬了数个世纪，在领土扩张运动中起了重要作用。

奥斯曼土耳其人首先在小亚细亚开始扩张，控制君士坦丁堡和布鲁撒之间的要道。尔后，奥斯曼之子乌尔汗（1326—1359年在位）时期又征服布鲁撒（1326年）、伊兹密尔（1327年）、陶山里（1330年）、安卡拉（1354年）。在乌尔汗时期，还创造了组成常备军的方法，建立第一支近卫军团（童子军团）。他们对俘虏的基督教少年儿童进行专门的军事训练和伊斯兰教育，使他们充满

圣战思想："要么就侵袭，要么就牺牲。"这支童子军后来成为奥斯曼军队的主力，称为"新军"。以后，每次在欧洲扩张，都抢劫、俘虏一批少年儿童，不断扩大军力，依靠这样一支军队征战南北。1359年，穆拉德一世继位时，奥斯曼人已越过达达尼尔海峡开始向欧洲进军。1362年，占领埃迪尔内，并以此定都。接着又征服了马其顿、索菲亚、萨罗尼加和整个希腊北部。1389年，他在科索沃战役中战胜塞尔维亚人、阿尔巴尼亚人、保加利亚人和匈牙利人的联盟。1396年，巴亚齐德击败匈牙利国王西基蒙德率领的欧洲军队。由于奥斯曼人的节节胜利，巴亚齐德获得埃及开罗"哈里发"穆塔瓦基尔授予的"罗马省素丹"的称号。

自从帖木尔在安卡拉战役中击败巴亚齐德之后，素丹的后代们陷入内争，使扩张运动中断一个时期。后来，素丹穆罕默德一世（1403—1421年在位）战胜其兄，结束分裂局面。他恢复了帝国在蒙古人统治和内部分歧时期丧失的领土。1444年，穆拉德二世（1421—1481年在位）对基督教王国作战，占领波斯尼亚和塞尔维亚，从此帝国步入强盛时期。

1453年，穆罕默德二世（1451—1481年在位）攻克君士坦丁堡（后改名伊斯坦布尔）。他杀了拜占廷皇帝，把君士坦丁堡著名的圣索菲亚大教堂改为清真寺。这是奥斯曼土耳其人最重大的胜利，它实现了穆斯林数世纪以来的夙愿。从此，他们的帝国被看作是伊斯兰教国家，为他们以后侵入伊斯兰领土铺平道路。攻克君士坦丁堡后，奥斯曼人又先后征服塞尔维亚、阿尔巴尼亚、伯罗奔尼撒半岛。1521年，苏莱曼素丹（1520—1566年在位）占领贝尔格莱德，1522年征服罗得岛，1526年占领布达佩斯。1529—1683年间，奥斯曼军队曾三次进攻维也纳，但在波兰人和德国人的联合防御下受阻。然而，伊斯兰教自此以后开始在东南欧得到广泛传播。16世纪时，阿尔巴尼亚成为欧洲的穆斯林人口居多数的国家，南部斯拉夫人自从1390年科索沃战役后，有一些塞尔维

亚人加入伊斯兰教。1459 年，塞尔维亚成为奥斯曼帝国的行省，直至 1879 年。赛拉吉夫城著名的“加齐清真寺”，是为纪念 1541 年去世的地方总督加齐·哈斯鲁·贝克而建的。在马其顿的省城赛库比亚有于 1430 年建立的“穆拉德·素丹”清真寺和“加齐·乌兹贝克”清真寺。在罗马尼亚，从 1262 年就有一个叫赛米·赛里提克的土耳其人在沿海地区传播伊斯兰教，但影响不大。1484 年，随着奥斯曼人的入侵和土耳其人的定居，伊斯兰教得到正式传播。在匈牙利，由于当地国王强迫居民信奉基督教，原有的穆斯林早已出走，1586 年奥斯曼人到来后，又有新的穆斯林在此定居。当时在布达佩斯城内有 61 座清真寺，22 处礼拜场所，10 所伊斯兰教学校，其中部分有图书馆、书店、浴室、市场等。在希腊、土耳其穆斯林和信奉伊斯兰教的希腊人曾经在希腊各地建立 300 多座清真寺。在爱琴海岛屿和克里特岛上从 1669 年奥斯曼人征服以来就有许多居民加入伊斯兰教。

当奥斯曼土耳其人从欧洲占领的一部分领土退出后，基督教国家曾竭力消除伊斯兰教的影响，但在这些一度被征服过的国家和地区内，至今依然有穆斯林和伊斯兰教的团体在活动，它的文化遗产依然存在。

与此同时，奥斯曼人的统治迅速扩展至阿拉伯国家。1516 年，赛里姆一世进攻埃及，击败马木留克人的军队，于 1517 年攻克开罗，开始在埃及的统治。1517 年，麦加艾米尔谢里夫派其子率代表团去埃及，并带去谢里夫的亲笔信：宣布麦加艾米尔愿意将希贾兹地区置于奥斯曼帝国的统治之下。他们还带来了克尔白的钥匙和先知穆罕默德的部分遗物。这些遗物据说是由圣门弟子的后裔保存下来的。其中有一件斗篷、一个礼拜用的垫毯、旗子、弓箭、一颗牙齿和一些胡须、一块留有先知足迹的石头，此外还有马、两种《古兰经》读本、一些武器、工具和衣物等。素丹很重视来自希贾兹的圣物和礼物，专门组织一个 40 人的军事护送团将

这些圣物和礼物护送到伊斯坦布尔。于是，奥斯曼素丹取得了“两圣地护卫者”称号。奥斯曼人还于1538年占领亚丁、1549年占领萨那、1551年占领马什喀特，到1568年，占领整个也门，控制阿拉伯半岛东南部地区。红海几乎成了奥斯曼帝国的内湖。帝国禁止非伊斯兰教船只经过红海，使葡萄牙人无力将其势力扩张到红海和阿拉伯国家内部。

16—17世纪，奥斯曼人还与伊朗十叶派的沙法维王朝进行多次战争，最终签定协约，确定各自边界，在安那托利亚根除了十叶派，阻止了十叶派学说向西亚和埃及的传播。而对十叶派信徒在居民中占多数且又难以改宗的伊拉克地区，则采取宽容的政策。早在苏莱曼素丹于1534年进驻巴格达时，除重建阿布·哈尼法墓外，还把宗教基金的收入用于两派信徒，走访卡尔巴拉和纳杰夫的十叶派墓地，并为波斯、印度、阿富汗十叶派信徒到伊拉克朝拜圣地提供方便。同时，帝国也保留其他地区的十叶派，如黎巴嫩的德鲁兹派和阿拉维派、也门的栽德派，既承认他们的信仰学说，又要求他们服从帝国的主权。这样，伊拉克成为奥斯曼帝国的一部分，直至一次大战时期。

在北非，奥斯曼人的势力趁着穆斯林与欧洲圣骑士团战斗之机，以救援者的姿态长驱直入，于1518年控制阿尔及利亚，1551年控制利比亚沿海，1574年获得在突尼斯的统治。北非除摩洛哥以外都在名义上成为奥斯曼帝国的行省。这三个省区的政府由军事将领控制。每年向素丹纳贡，承认帝国的宗主权。与此同时，帝国加强在地中海的军事和政治设施，先后占据罗得岛、塞浦路斯岛、克里特岛、爱琴海和爱奥尼亚海的部分岛屿，占领地中海东岸的其他岛屿，控制黑海，限制俄国和其他欧洲各国的势力在这一地区的扩张。

奥斯曼土耳其人对阿拉伯人实行间接的统治，除了在维护安定、收取税收和司法管理外，其他方面都由所属各教派的长老管

理，如宗教文化中心和教育院校在伊拉克、希贾兹、也门、叙利亚、埃及和北非的活动都与奥斯曼统治以前的情况相同。各地的著名学者对群众依然有指导作用。奥斯曼帝国保持阿拉伯人过去的生活方式。在伊拉克，奥斯曼人平息了逊尼派与什叶派的派别斗争。在希贾兹，保持"麦加贵族"的统治，保留希贾兹人免税、免兵役的特权。在也门，当地居民一直坚持要栽德派伊玛目掌权，使奥斯曼人的统治极不安定。在阿拉伯湾，奥斯曼人从不干涉逊尼派或什叶派的传统活动。至于北非的三个代理政权，只在共同对付欧洲基督教界的圣战中，与奥斯曼帝国有紧密的联系。但无论如何，从14世纪初至16世纪中叶，通过不断的军事扩张，帝国的版图从多瑙河的布达佩斯至尼罗河的阿斯旺，从幼发拉底斯河伊朗中部至曼德海峡阿拉伯半岛南部，势力范围包括小亚细亚、东南欧、埃及、叙利亚、伊拉克、北非、阿拉伯半岛，以及地中海、红海、黑海地区的部分岛屿，成为幅员辽阔的伊斯兰教大帝国。

（二）**政教关系**

奥斯曼帝国是一个军事性的封建国家，又是一个宗教国家，伊斯兰教是奥斯曼的国家宗教。哈乃斐派教法是官方立法、司法的准则。政府除王室人员外，由两个主要的机构组成：近卫军团和伊斯兰委员会。

经过专门训练和教育的近卫军在司法、财政、税收等方面，完全脱离于帝国的其他臣民，是为军事、内政、外交服务的工具。他们虽属于奴隶阶层，却享有财产、荣誉、地位和其他特权：担任全部国家行政职务，其最高职务可作第一大臣，即国家的首相；衣食住行由素丹作出安排；不交纳任何赋税；不服从于一般司法（指伊斯兰法庭），有自己的特别法庭。他们视素丹至高无上，绝对服从。因素丹禁止或者说不鼓励他们成婚，他们大多

独身。

伊斯兰委员会以素丹为名义领袖，以“伊斯兰教长老”为实际领导人。“伊斯兰教长老”是伊斯兰委员会的最高职务，与帝国第一大臣相等，在素丹身边工作。伊斯兰委员会的成员由伊斯兰教长老、各级各类法官、众穆夫提、教法与教理学教授组成。他们从宗教学者中选拔而来。伊斯兰委员会下设“学者会议”和“教律裁判委员会”等附属机构，其成员亦由这四种人组成。他们是帝国的精神支柱，从事司法和教律裁判、清真寺管理、负责履行宗教仪式、管理福利事业和宗教基金、进行各级教育活动。学者会议除在教育领域发挥作用外，还为各中央行政机构的重要官员或地方政府官员配备法官或穆夫提，解释伊斯兰教法，对有关问题发表意见。素丹个人的指导教师称为“胡加·素丹”，相当于素丹的法律顾问，也由学者会议的成员担任。在首都，有专门培养从事高级宗教职务者的学校。他们与广大穆斯林群众有广泛的联系，是帝国政府和伊斯兰公众舆论之间的桥梁。“伊斯兰教长老”最初称为“首都穆夫提”或“大穆夫提”。穆罕默德二世攻克君士坦丁堡后，“首都穆夫提”改称为“伊斯兰教长老”，这是为适应国家的政治—宗教气氛而建立的制度。到苏莱曼时期，长老的地位更加显要。因为苏莱曼除了军事上的成果以外，在近半个世纪的统治期间还制定了许多法律。由穆罕默德二世与苏莱曼两位素丹制定的法律称为“嘎努纳”，其中有很大一部分是素丹与长老之间的问答集。素丹和第一大臣在重大问题上要征求长老的意见；各种法律草案在发布之前，应交长老审核，看它是否符合伊斯兰教法；长老审批法官判决的死刑案件；长老还就国家最高决策问题有权发布政令。素丹要发动战争必须有长老发布法令确认此次战争不违背伊斯兰教。长老的法令还包括动员人民与军队协同作战，允许素丹放弃某个地区或签订协约等等。长老由素丹在各地穆夫提中亲自选拔和任命，以后，又从著名的司法人员中挑

选。在平时，教令都由执政的素丹本人要求长老发布。在特殊情况下，长老还可以发布罢免素丹的教令，这一般是在素丹的竞争者（王室成员）或军政界人物要挟下发布的。18世纪，赛里姆三世按欧洲方式整顿军队，结果近卫军团反对改革，杀了这位素丹。长老则以他引进西方体制，不符合伊斯兰教法为由发布了罢免令。又如，赛里姆对沙法维朝作战时，国内基督徒闹事，素丹要求长老发布教令允许消灭这些基督教徒，但长老从社会利益考虑强调伊斯兰教对异教徒的宽容政策而没有接受素丹的要求，素丹只得服从。这说明长老也有相当的权力与素丹相抗衡。"伊斯兰教长老"制度一直存在至1922年才被取消。

法官和穆夫提。法官也属伊斯兰委员会，由有造诣和长期从事法律研究的乌里玛（宗教学者）阶层来担任。伊斯兰法庭审理一切刑事、民事问题，按官方信仰的哈乃斐派教法进行裁决。法官分为五级：大毛拉、小毛拉、检察官、法官、代理法官。居民出于尊敬统称他们为毛拉。首都的大法官或总法官是司法领袖。其基本职责是管理帝国各地的司法工作，挑选法官。仅次于大法官职位的是京城法官，指首都和郊区法官。郊区法官在治安方面有一定的独立性。京城法官每周参加王室内阁会议一次，并代替总法官协助第一大臣处理问题和视察首都。属于大毛拉阶层的检察官也是司法人员，共五人。其中三名在首都分别与伊斯兰教长老、第一大臣和内宫太监共同掌管宗教基金。另外两名在埃迪尔内和布鲁撒任职。小毛拉包括那些在二等城市工作的法官。伊斯兰委员会的大多数成员属于一般法官，18世纪末期约有450名，分别主持三大洲各小城市的司法工作。穆夫提的地位仅次于一般法官。在一些城市终身作教律裁判工作，对所要求讨论的问题按哈乃斐派教法进行研究，并发表法律意见，协助法官或地区领导人工作，相当于宗教顾问。"教律裁判委员会"和"学者会议"集中了一批乌里玛，通过宣传、教育、司法和教律裁判等活动履行伊斯兰教

的使命。许多执政者都为自己的行动寻求教法上的合理性，学者阶层的立场和态度常常具有举足轻重的作用。

奥斯曼人第一次使伊斯兰教法成为行之有效的官方法律，以“伊斯兰教长老”为首的伊斯兰委员会是伊斯兰教史上首次建立起来的一个国家权力机构，它发挥了维护信仰、监督教法实施的职能和作用。

国家每年按季节组织四次官方朝觐活动，由军队护送朝觐团前往麦加。素丹对帝国境内的非穆斯林实行宽容政策，允许他们履行自己的宗教仪式，服从自己的宗教法庭。在帝国境内称为“艾什拉弗”的先知家族后裔享有许多特权：有专门的服饰（绿色大袍），有专门的法庭和法官，由政府支付年金，享有免税权等。贵族有两名领袖，一是由素丹任命的贵族酋长、主持贵族的司法工作，具有绝对的裁判权；另一个是在官方仪仗队中为素丹擎旗的旗手。贵族领袖终生任职。这一阶层只须出身显贵，无须高深知识。素丹还争相建造大清真寺及附属的学校和图书馆，这有利于宗教教育的发展。

（三）近卫军团与比克塔希教团

16—18 世纪，是苏非主义及其教团活跃的时期。当时附属于伊斯兰委员会管理之下的教团有八个，18 世纪时达到 36 个。其中，主要的苏非教团有毛拉维教团、比克塔希教团、里法伊教团、哈勒瓦提教团、卡迪里教团、亚萨维教团、纳格西班迪教团、契斯提教团和卡兹鲁尼教团等。初期，帝国曾利用一些教团的宗教热情反对基督教徒。帝国成立后，对国家政治影响最大的是比克塔希教团。

该教团产生于 13 世纪，15 世纪得到发展。据传说，乌尔汗素丹征募基督教的少年儿童建近卫军团的计划得到比克塔希教团长老哈吉·比克塔希的赞同。这位长老用他的衣袖遮在战士的头上，

以向第一批近卫军将领祝福。近卫军战士的白羊毛帽后垂筒形的长布，就代表长老的祝福。这虽属传说，但近卫军团与比克塔希教团的关系密切却是事实。近卫军自称是“比克塔希的士兵”和“比克塔希的子孙”，视苏非长老为伊玛目，尊敬并服从他。比克塔希教团的道堂遍及帝国各地，在官方军事仪仗队中，比克塔希教徒被允许走在近卫军的前列。有时这些苏非教徒还在近卫军的军营中礼拜、念经，为奥斯曼军队祈祷。在反对素丹和政府的叛乱中，二者始终站在一起。18 世纪，近卫军坚决反对改革，企图保留原有地位和特权，即以比克塔希教团长老的祝福为借口，反对实行新军事体制。与他们一起反对改革的还有其他一些宗教人士和苏非教徒。近卫军与比克塔希教团势力的不断增强，显然对国家极为不利，所以当马哈茂德二世素丹于 1826 年取消近卫军时，最终也下令取消比克塔希教团，关闭他们的所有道堂。

（四）帝国的衰落

16 世纪末，奥斯曼帝国在苏莱曼统治下达到鼎盛时期。不久，便开始走向衰落。

首先是作为帝国强大支柱的军队日益堕落和腐败。近卫军团凭借在以往战争中的功绩和在国家政治生活中的实力越来越专横跋扈。在战时，他们不守军纪和协约，肆意杀烧抢掠；在和平时期，他们为了本阶层的私利干涉国家政治，一再向素丹要求增加薪俸和酬金，甚至罢免和杀害素丹及政府要员，并以武力向中央政府挑战，在首都和各领地内不断挑起事端。他们已完全丧失以往那样的驯服工具的特性，发展成为一支祸国殃民的政治势力。

自产业革命以来，欧洲迅速发展，武器创新，技术先进，战斗力加强，致使奥斯曼帝国在对外战争中接连失败。在东部，奥斯曼人难以攫取沙法维王朝的国土，在印度洋海域，穆斯林的船

只被葡萄牙人所驱逐，在克里米亚外围地带，俄罗斯消灭了一个个伊斯兰教的汗国，对奥斯曼人形成包围之势。地中海的霸权已落入西方海洋国家之手。接之而来的是签订各种丧权辱国的条约和领土的丢失。1571年，西班牙和威尼斯的盟军在利潘多一役中击败奥斯曼帝国舰队，使帝国力量从希腊西部水域消失。1687—1697年，奥地利军队两次取胜，使奥斯曼人退出匈牙利。1699年，奥斯曼人与威尼斯、波兰等盟军作战失败，被迫签订卡洛维茨条约，放弃大部分领土。1716年，奥斯曼人失去贝尔格莱德。1774年，屈奇克·凯纳尔贾和约把被征服的基督教地区和克里米亚的老穆斯林区以及国内东正教徒的保护权一并交给俄罗斯。此后一直到19世纪，欧洲列强在奥斯曼的领土上早已形成各自的势力范围，特别是在亚洲和非洲的领土被欧洲各国瓜分完毕。在欧洲的领土则根据条约的规定，使该地区人民享有民族自治权。

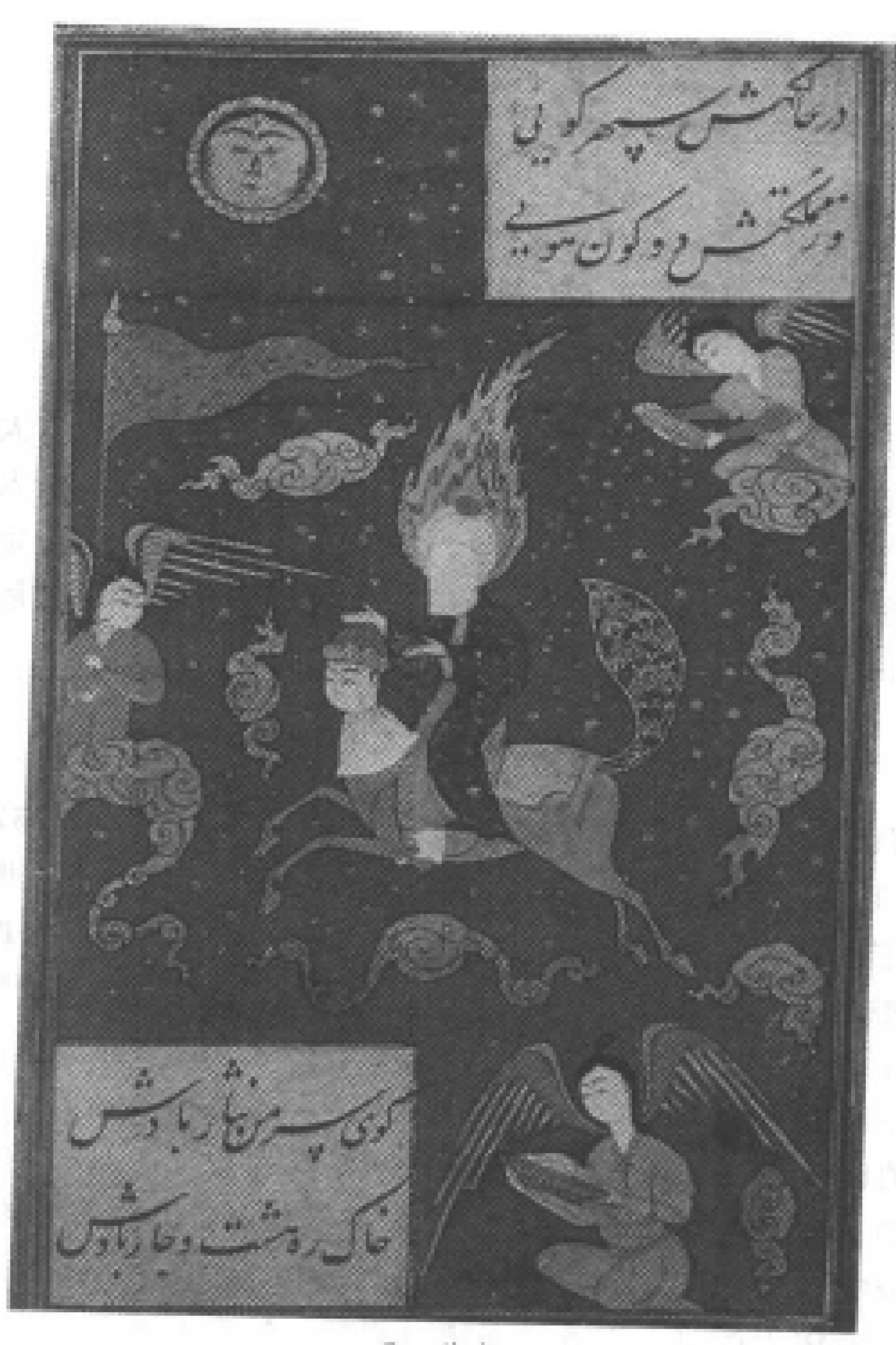
帝国的衰落还由于16世纪后半叶以来，素丹很少过问国家政治，只沉湎于后宫酗酒作乐。这样，来自王后、嫔妃和宦官的后宫势力影响日增。素丹与第一大臣联系需通过奴隶宦官进行。宦官作为宫廷的高级官吏，常常与后妃共同制造阴谋，参与国家最高决策，干涉军队事务及国家重要官员的任命和罢免。造成宫廷内部的斗争和政权的频繁更迭。

中央政府对各行省失去控制，各地纷纷割据独立或半独立，强权统治下的帝国已日趋瓦解。1633—1770年，也门、埃及、叙利亚的地方统治者先后将奥斯曼总督赶出自己的领地，伊拉克、黎巴嫩等地一直处于半独立状态。安纳托利亚的封建领主也乘机摆脱素丹的控制，成为半割据势力。

军事扩张的停滞，使奥斯曼建立在对外征服基础上的军事、民政、税收和土地制度开始崩溃。一个一直保持着中世纪社会经济形态和精神境界的庞大帝国，面临时代的挑战，确实难以继续维持其生存了。1798年起，属于奥斯曼领地的埃及被法国侵占，后

叉被置于英国统治之下。奥斯曼在北非的领地突尼斯、摩洛哥和阿尔及利亚也遭到法国、意大利等欧洲列强的入侵，只在名义上承认奥斯曼的宗主权。在阿拉伯半岛，由于瓦哈比运动的兴起，奥斯曼总督只能控制希贾兹（汉志）地区。在东南欧的巴尔干半岛，塞尔维亚人经过1804年和1815年两次民族起义，取得自治。只在名义上与奥斯曼保持藩属关系。与此同时，沙俄正向中亚地区扩张。就连土耳其本土东部的安那托利亚，也有封建主举兵反叛，形成地方割据势力。面对欧洲列强的扩张，奥斯曼帝国在军事上无能为力，节节败退，处于任人宰割的地位。奥斯曼的素丹们曾采取对策挽救危亡。在1839—1876年间，实施称为“坦齐马特”（改组）的改革。采取一系列立法、司法和行政改革措施。当时颁布的《御园敕令》提出，全体臣民在法律面前一律平等，名誉和财产不受侵犯，实行以包税制为主的固定税率，减轻财政负担，实行合理的征兵制度等。在改组政府机构、军队、改革财政制度和文教事业的同时，更进一步实行法制改革。从1850年起，相继颁布了以引进欧洲法律为主的商法、刑法和民法法典。其中废止了伊斯兰教法的许多规定，并建立起新的司法制度。1876年的新宪法，使政治改革达到高潮。但因改革触动封建王权，损害封建势力和军事贵族的利益，遭到保守派的强烈抵制。1877年，新任素丹阿布杜·哈米德二世（1876—1909年在位）大肆镇压改革派，强制解散已经召开的制宪会议。他的倒行逆施使奥斯曼帝国又退回到专制腐败的时代。19世纪后，整个帝国已近解体。

帝国的衰落，标志着整个伊斯兰世界的衰落。伊斯兰教带着伤痕、带着沉痛步入它的近代史的发展时期。



3 美术品

第四章

近现代伊斯兰文明

自19世纪中叶，西方殖民主义控制了伊斯兰世界的广大地区以后，西方科学技术、政治思想和文化观念的影响逐渐渗入到伊斯兰教传统社会当中。面对挑战，穆斯林知识分子和部分宗教学者开始思考伊斯兰教向何处去？伊斯兰国家和社会如何发展？

一、与西方文明的碰撞

黎巴嫩现代史学家及学者艾尼斯·努斯里（1902—1957年），著有《19世纪阿拉伯复兴的因素》一书，其中谈到西方文明渗入阿拉伯世界的途径及影响。从另一方面说，它表明东方与西方文明的碰撞和不可阻止的交融。拿破仑率领的法国军队入侵埃及之后，出于向近东扩张的需要，曾组建学术委员会协同执政。其主要任务是推广和利用法国先进的科技，改造和消除一切有碍征服统治的原有交通设施、经济结构、宗教观念与文化习俗等，使欧洲新的文明生活方式得以传播。学术委员会由各方面的专家组成，下设数学、物理、文学、政治经济学四个分会。数学分会承担开罗城及苏伊士运河工程等诸多建设规划，负责国家税收统计，监督检查政府官员的工作。在该会的努力下，植树、铺路、修坝等市政建设工程得以顺利实施。物理分会由天文学家、化学家和医生组成，从事防病、治病及气象管理与监测工作。特别对当时上埃及所流行的麻风病和眼病采取了积极有效的防治措施，并号召

居民深埋远埋尸体、晾晒被褥衣物、进行房间消毒、清理大街小巷的垃圾，开展卫生宣传。化学分会着重于尼罗河水的净化研究。文学分会开办了许多图书馆，供学者及文学爱好者阅览。埃及史学家贾巴尔提（1754—1822 年或 1830 年）在《1798—1801 年法国运动大事件》一书中描述说："每天都有学生来到图书馆，坐在宽敞的阅览室浏览群书。如果有穆斯林来参观，会被让到最好的座位上，并且备有各种图书资料供你查阅。古代各民族史、先知故事与传记，医学、药学、植物、动物、工程等各类科学书籍应有尽有。许多伊斯兰教的书籍被译成法文，有些外国人还会背诵《古兰经》章节，在语言和逻辑学方面颇有建树。"政治经济学分会的任务是健全有关法律，如出入境旅客必须获得政府的签证并交纳一定的费用，财产继承须经有关部门的公证方可进行分配。政府为此建立了初级诉讼法庭，授权审理商事案件，并在内部实行投票选举制度。该会还不允许失业的外籍工人在埃及居留，以免造成埃及社会的动乱。有些阿拉伯学者认为，它给东方点燃了工业技术革命之火，为地中海沿岸的阿拉伯民族树立了一个讲究科学管理与卫生健康的样板，它无疑成为阿拉伯民族近代复兴的一个重要因素。当然，必须指出的是，法国人的一切措置都是以攫取财富为目的的，他们自身的利益大大高于阿拉伯国家的利益。

（一）穆罕默德·阿里与埃及的复兴

使东方伊斯兰世界得以更加了解西方文明的一个重要因素是埃及统治者穆罕默德·阿里（1769—1849 年）的大胆改革。他采纳西方最新型的方式训练军队、加强国力，并且向法国及其他欧洲国家选派了科学代表团。当时被派往法国的埃及青年学生，分别学习数学、工程、地理、历史、机械、农业、医学、绘画、雕刻等各门自然科学与社会科学课程。归国后，他们成为国家行政管理、经济、国防和社会法制建设、学术艺术研究等领域的专家

与管理人员。由于这批人的努力，大批法文科学著作被翻译引进。而对埃及持友好态度的一些东方学家也从埃及的利益出发，致力于科学普及工作。法国医生克鲁特·巴克（1793—1868年）带领12位埃及留法学生回埃及做贡献，在开罗创办了著名的医学院及附属医院。他所培养的青年学生后来成为熟练的医生，为埃及军队及民众作出过重大贡献。1835年鼠疫流行时，这所医院在防治工作中发挥了重要作用。

在军事国防方面，穆罕默德·阿里所创办的新型军事院校吸引了众多的外籍青年，土耳其人、阿尔明尼亚人、希腊人、库尔德人、阿尔巴尼亚人，争相报考陆军、海军、骑兵、炮兵各类院校，学习各国语言及军事技术。他把过去的一些城堡改为武器加工厂，由英国人或其他欧洲国家有关专家教授武器制造技术。为应付英法对地中海贸易权的争夺，阿里还装备起一支海军舰队，修建了连通亚历山大港与尼罗河的小运河，铺设开罗至亚历山大的铁路，使亚历山大成为工业贸易城市与装卸港口。他聘用了大批外国航海技术专家与教授训练和培养海军，英国也允许穆罕默德·阿里的军队在英国的船只上进行训练。负责训练埃及军队的法国将领塞维斯还改奉了伊斯兰教，取名素来曼·帕夏。还应说明，埃及经济资源如棉花、蓝靛植物和大麻的种植与畅销，为穆罕默德·阿里的改革奠定了经济基础。他拨出大量资金创建了纺织、印染、丝绸、刺绣、玻璃制造、糖业、铜业等手工业作坊和工厂。穆罕默德·阿里所进行的是一场工业、农业、国防和科技的革命，是在同西方文明碰撞中所迸发出的改革精神指导下而进行的革新运动。

（二）西方传教使团与教育

在这一时期，西方传教使团突破和渗透到东方的教育领域。1866年，美国传教士达尼亚勒·贝勒斯在贝鲁特率先创办一所科

学院校，最初只有16名学生和四间教室，后经全体传教士的募捐支持，逐步扩建，至1873年发展为集医学与科研为一体的高等学府，专门培养硕士和博士研究生，属于在美国政府注册的合法院校。其教学内容相当广泛，设置有阿拉伯词法、文法、英语、法语、数学、几何、宗谱学、植物学、动物学、历史、天文学、化学、眼科学、法医学、生理学、药理学、外科手术学、生育与妇幼科学等课程，并配有物理化学实验室、动植物陈列室以及天文观测台。学生来自叙利亚、埃及、土耳其、波斯、印度、马格里布、希腊、阿尔明尼亚等国家，分属于伊斯兰教、基督教和印度教，具有不同的宗教信仰。在这里，他们共同学习科学，同时也参与传教使团的一些宗教聚会活动。法国天主教会也争相开办学校，其教学涉及语言、文学、数学、物理、商贸、哲学、天文、自然史；并设有神学分校，教授和研究哲学、神学、教会史、圣经和希伯来文等。从1874—1883年，类似院校在法国政府的支持下不断增加。其毕业生由法国政府颁发证书，其中神学、哲学、法律专业的学生还必须通过教皇所任命和授权的教授承认和通过。它培养出宗教与世俗两类人才，有科学家、医生、药剂师、作家和诗人，也有神父、主教或修道士。除高等院校之外，几乎所有的基础教育也是由教会学校或外国学校来完成的。据1900年的资料统计，在贝鲁特、阿卡、的黎波里城的中小学校有200余所，在沙姆、哈马和豪兰的中小学校为100多所，男女中小学生共计15000余人。特别是叙利亚地区，有一半的青少年在法国教会学校接受教育，或在美国、英国、德国、俄国、意大利的教会学校就学。欧洲各国创办的学校，吸引了当地国民。奥斯曼帝国的国民学校，无论从数量上还是教学质量上都不能与之相比。

在教会学校的强大攻势下，具有爱国心的国民也开始注重办学。同时，原有的一些国民院校，特别是高等院校，在阿拉伯语和宗教课程之外，开始教授其他自然科学知识以及外国语言课程。

艾资哈尔宗教大学的一些学生曾加入穆罕默德·阿里的赴欧留学生代表团。在众多教会学校的包围下，保持了阿拉伯语言与伊斯兰教的传统学科，也从民族需要出发，加进了现代科学的内容，在教学设施与教学内容上，开启了改革的大门，向宗教与世俗一体化的目标努力。阿拉伯学者评价说，教会学校是西方传教使团在东方所取得的最大成果，它促进了阿拉伯国家思想与文化上的复兴。但是，利用教会学校普及外国语言，也是欧洲努力扩张的一个手段。在这当中，叙利亚成为与西方联系的交点，其大多数青年不仅能讲纯正的英语和法语，并且更多地接受了欧美文明，并把这种文明带至其他阿拉伯国家。

（三）新闻出版业与著述活动

欧洲各国及教会团体出于向东方渗透的需要，在阿拉伯各国创办了出版社与印刷厂，并发行多种刊物。拿破仑时期的新闻事业由学术委员会承办，先后发行两种法文杂志《Courrierd，EEgypte》和《La Decade Egypticnnt》。后来出版的《短评》报，发往东部也门、叙利亚和非洲地区，专门报导和宣传每日的重要事件与政府各部门的决定。在它的影响下，国民办报兴起。1828年，穆罕默德·阿里创办的《埃及事件》成为当时埃及总督的喉舌，由艾资哈尔留法毕业生拉法阿·布克·塔哈塔维（1801—1873年）任主编。他精通法文、历史、地理及现代科学知识，将法文的军事学、工程学著作及教科书译成阿拉伯文，在著述、教学与新闻领域贡献匪浅。埃及新闻业的发展完全是在政府的推动下，而叙利亚则主要靠传教使团起家。不过后来的文学运动又将新闻业推向更高的水平。1851年在贝鲁特发行的《裨益全收》报是由部分文学家主办的半宗教刊物，探讨科学、历史和地理，延续至1870年。它的存在，促使耶稣教会的神父们创办称为《梵蒂冈会社》的天主教报刊与之竞争。尔后，叙利亚的新闻业迅速发展，1858年

的《信息园地》专门探讨工业发展与技术问题，鼓励兴办教育，普及农业知识，它虽然存在时间不长，却体现了叙利亚人向文明生活迈进的努力。这一时期为叙利亚新闻业和文化复兴做出重大贡献的人物是黎巴嫩文学家伯特来斯·布斯塔尼（1819—1883年）。他曾是基督教马龙派信徒，后改奉新教。精通阿拉伯文、古叙利亚文、意大利文、拉丁文，并在美国教会学校学习了希伯来文、英文和希腊文，曾任美国传教士助理，负责新闻出版工作。将《圣经·旧约》译成阿拉伯文。1863—1871年，他在贝鲁特创办国民学校，除宗教与阿拉伯语文课程外，增设科学、英文、法文、希腊文及摄影与音乐艺术等课程，为阿拉伯世界培养了一批新型的作家和人才。他一生致力于国民思想觉悟的提高和文化知识的普及，1860年创办《叙利亚人》报，号召各教派放弃纷争与屠杀，建立兄弟关系；1870年创办《园丁》杂志，是集文学性、知识性和政治性为一体的综合刊物；同时发行的《天堂》与《花园》杂志，也很畅销。他编纂的两卷本阿拉伯语大辞典《海之海》以及囊括数学、物理、历史、社会学、文学各方面知识的《百科全书》(1—6卷由布斯塔尼本人编纂，7—11卷由其子孙完成)，至今仍是阿拉伯文化史上的重要参考资料。1885年由艺术协会创办的《艺术成果》报一直办至1908年。其发行管理人阿布杜·嘎迪尔·古巴尼于1874年在贝鲁特创办的艺术协会出版社为第一家带有伊斯兰教色彩的阿拉伯出版社。当奥斯曼帝国素丹阿布杜·哈米德二世（1842—1917年）实行专制时期，文学与思想自由受到限制，叙利亚的大批思想家拥向埃及，在那里同民族主义者一起为19世纪末至20世纪初埃及新闻出版事业的发展做出重要贡献。与此同时，叙利亚旅美侨民依然注重新闻业的发展，并且将西方的活力与东方的智慧融合在他们的创作中。纳吉布·阿尔比里于1891年在纽约发行《美国之星》报，在巴西和阿根廷也发行有此报的姐妹刊。办报的宗旨是跟踪报导埃及和叙利亚的新闻事件，呼唤穆

斯林加强团结，而另外一些杂志则涉及医学、社会学、历史、美术等。但大多数阿拉伯报刊在埃及和叙利亚发行，据统计，有关政治、经济、社会、医学、宗教、文学、妇女等方面的刊物共十余种，办报质量大大提高，并在社会科学方面接受和采纳西方进化论作为指导思想。其他地方如伊斯坦布尔、阿尔及尔、德黑兰、贝鲁特、巴格达、萨那等也有相应的官方或半官方刊物发行。整个 19 世纪，可以说是伊斯兰教新闻事业的开端。

新闻业造就的一支作家队伍，为国民教育和科学普及作出了贡献。新闻从业者、黎巴嫩语言学家纳绥夫·亚兹吉（1800—1871 年）以格言诗著称，其语法、文法、修辞、演说等方面的专著成为教科书。叙利亚美籍新闻记者兼教师克尔尼里尤斯·凡蒂克是贝鲁特美国大学的创建者之一。他于 1840 年来到叙利亚，参与当地防病治病、救助贫弱的社会活动，创办宗教刊物，其著述着重向东方人介绍西方现代实用科学。在史学体例方面，阿拉伯人已冲破过去的编年史框架，开始采纳西方史学家所常用的分类学方法。如埃及史学家贾巴尔提（1754—1830 年）；黎巴嫩史学家陶努斯·信迪亚格（1861 年卒）是基督教法官，依据罕见的手抄本资料进行研究，并无教派偏见，专门研究黎巴嫩历史上的名人生平传记与思想；海德拉·沙海比（1761—1835 年），做过行政长官，其著述集中探讨黎巴嫩各朝代史；黎巴嫩文学家兼史学家努法勒·艾芬迪（1812—1887 年）的著作对埃及、叙利亚地区历史的研究最具权威性；另一位文学家、诗人兼史学家尼古拉·图尔克（1763—1828 年）著有《拿破仑史》及《阿卡总督艾哈迈德·帕夏·贾扎尔（1720—1804 年）史》，并存书于东方耶稣教会图书馆，对了解沙姆地区 1771—1810 年的历史颇具价值。

与新闻著述同步发展起来的印刷出版事业也成为推动伊斯兰文明复兴的因素之一。当今在阿拉伯国家影响较大的几家出版社，如埃及布俩格出版社（1798 年）、科普特国民出版社（1838 年）、

知识出版社（1868 年）、东方出版社（1864 年）、叙利亚国民出版社（1857 年）、哈勒颇与大马士革出版社（1882—1883 年）、贝鲁特美国出版社（1837 年）、知识出版社（1867 年）等，都创建和发展于这一时期。当时的出版物已从宗教扩展至各类现代科学译著，许多阿拉伯文的古典著作也被整理出版，并加以注释，如菲鲁兹·巴迪（1329—1414 年，又名艾布·塔西尔·穆罕默德）的语言学名著《辞海》、塔百里的《历代先知与帝王史》、迪努拉（895 年卒，又名艾布·哈尼法·艾哈迈德）的《长篇历史传记》、白俩祖里（892 年卒）的《地区开拓》（伊斯兰教远征史）、花剌子模（997 年卒）的《科学入门》等。

（四）东方学的兴起

早在欧洲殖民主义进入伊斯兰世界以前，由于伊斯兰教与基督教之间的数次战争，以及伊斯兰国家与周边欧洲国家之间连续不断的贸易关系，自然的屏障就被打破了，相互间不同的宗教道德观念与传统习惯已开始交融，使得西方世界感到“东方”是一个非常值得研究的广阔领域。

欧洲人特别注重和鼓励对东方语言特别是阿拉伯语及其相关思想成果的研究，如医学、哲学、物理学、数学、化学、天文学等。安达卢西亚各城市曾吸引了大批欧洲的学者在此进行研究、著述和翻译。大批阿拉伯文经典著作被译成西方文字。历史上中世纪大多数西方学者为探讨东方的宗教问题都学习了闪族的语言，以便查阅和参考《圣经·旧约》，掌握当时盛行于欧洲的神学论争知识。随后，欧洲人的传教使团陆续来到东方，一方面宣传西方的信仰原则，一方面研究与之不同的东方宗教信仰与传统习俗。14 世纪初，教皇胡努尤斯（Honorius 1285—1287 年）在巴黎大学建立了东方语言学校。天主教耶稣会修道士开办了希伯来文与阿拉伯文语言学校。16 世纪下半叶，基督教马龙派在罗马开办学校，专

门培养该派在东方的教徒，使该派的东方学子得以了解欧洲，并且将东方古籍资料的整理研究成果带入欧洲。在这方面有突出贡献的人物是黎巴嫩基督教马龙派大主教、神学家、史学家苏奥阿尼（1687—1768年）。他生于的黎波里，长于罗马，有许多阿拉伯文的宗教学和史学著作，他将设在黎巴嫩的属于“梵蒂冈会社”图书馆内的东方手抄本资料进行整理，编排成目，其拉丁文著作《东方图书馆》一书，就是这一成果的集中体现。该校其他毕业生也大多被派往西班牙等地，担任各地图书馆馆长，从事东方古籍及手抄本资料的整理注释工作。由于这一批人的努力，许多东方阿拉伯文、古叙利亚文的著作得以在欧洲出版发行，并被保存在教皇的图书馆内。

欧洲工业革命导致了对原材料和商品市场的需求，西方政府更加紧培养自己的东方学人才，为殖民主义服务。1795年，法国政府建立了东方语言学校，教授阿拉伯文、波斯文和土耳其文，后又增设了中文、日文和阿尔明尼亚文、印地文的教学与研究。其他欧洲国家也相继开办类似的院校，其目标与教学方针一致，毕业生多在西方驻东方各国领事馆任职。从1872年起，先后在伦敦、佛罗伦萨、柏林、维也纳、雅典、汉堡等城市召开了数次国际东方学会议，著名东方学家聚集一堂，探讨他们的科研成果，发表他们的东方学观点。法国东方学家塞尔维斯特·得赛西（1750—1838年），一生大部时间都用于教学和著述，他为在巴黎求学的学生组建了“法国亚洲协会”，并担任导师，在同时代人心中点燃起研究东方语言及其科学的热忱。他精通阿拉伯语、波斯语言，著有《蒙昧时期的阿拉伯史》及著作选集《求学益友》，并将埃及著名诗人蒲绥里（1213—1296年）的《斗篷颂》以及埃及史学家麦格里齐的《古代伊斯兰教钱币》译成法文。他创办的“亚洲杂志”专门发表东方学研究的论文及成果。另一位法国东方学家得·塞西的学生安提奈·考特拉梅特（1782—1857年）翻译了麦格里

齐的《麦马立克王朝史》，著有关于伊斯兰教与阿拉伯人的伦理的多篇作品，并重新出版了伊本·赫勒敦的《历史绪论》。德国学者对阿拉伯语言文学及历史的研究也很有贡献。费立唐(1788—1861年）曾从学于得·赛西，他翻译出版了许多阿拉伯文学与史学著作，并加以注释。其中有雅古特（1179—1229年）的《地名辞典》。他用德文写作了《蒙昧与伊斯兰教时期的阿拉伯语言》，并编纂了阿拉伯语拉丁语词典。乌斯塔夫·弗鲁奥（1802—1870年），也是德国学者，著有《阿拉伯哲学家一肯迭》，发行出版的阿拉伯文古籍有，土耳其百科全书作家哈基·哈里发(1608—1657年）的名著《书名释疑》，其中列举了15000册阿拉伯文书籍，以及巴格达文学家伊本·纳迪姆（1000年后卒）的《〈古兰经〉索引词典》。成果更加辉煌的德国学者是乌斯坦非尔特(1899年卒)，他著述和发行出版的书籍约200册，如伊本·赫尔康(1211—1282年）的名著《逝去的名人》、麦格里齐的《埃及科普特史》、嗄兹维尼（1208—1283年）的《创造的奇迹》等。他的德文著作有《沙斐仪教长》、《阿拉伯医学家传记》、《苏非派》、《阿拉伯史学家及其著作》、《麦加麦地那史》等。此外，一些荷兰东方学家也为阿拉伯语言文学作出贡献，杜齐（1820—1883年）编有阿拉伯语词典，著有关于安达卢西亚历史与文化的著作和论文多篇。德·奥伊(1836—1909年)发行出版了摩洛哥旅行家易德里西(1100—1165年）的古代地理学著作《非洲与安达卢西亚》。在史学方面有重要贡献的其他东方学家还有瑞士旅行家布尔克哈德（1781—1817年），他在1812年游历阿拉伯国家时考察了贝特拉古城；丹麦旅行家尼布尔（1733—1815年）到过也门、伊拉克和伊朗，著有《1774—1778年的阿拉伯国家》；奥地利东方学家汉谟（1774—1856年）精通阿拉伯语、波斯语、土耳其语，用德文和法文著有《奥斯曼帝国史》，共18卷。

东方学兴起的动因原本出于殖民主义的需要，但它在客观上

促进了阿拉伯伊斯兰文化在欧洲的进一步传播，使欧洲人对伊斯兰教和穆斯林有了新的更加深刻的认识。当然，在东方学研究中，存在着对伊斯兰教的偏见，有些观点甚至到了批判和否定伊斯兰文明的地步，令穆斯林学者不能接受，予以反驳。特别是19世纪末20世纪初的东方学著作，多为英法学者和旅行家巡游阿拉伯各地后的随感与游记，如吉比诺（1816—1882年）的《亚洲的故事》、吉迪·莫巴桑的（1850—1893年）《北非游记》（巡游的生活）、里杰德·贝尔顿（1861—1880年）和米弗里德·伯莱特（1840—1922年）以及托马斯·罗兰斯（1888—1935年）等人带有传奇色彩的著述等。阿拉伯东方在他们的眼中，是一块令人神奇和向往的消遣之地，可以远离工业城市的喧嚣与商业文明的困扰。但是，当他们与当地穆斯林相处时，又发现人们的生活方式与道德观念与他们的物质文明相去甚远，从而在领略异国风趣的同时，又对东方产生一种鄙视。自身的优越感，使他们难于对非洲人、阿拉伯人、印度人怀有兄弟般的同情心，这妨碍了他们对东方的了解。只有极少数西方学者和作家站在东方被奴役的人民一边。久而久之，在东方学家与东方人之间产生了政治上与心理上的隔阂，使欧洲的观察家们（旅行家、管理人员或传教士）认为东方民族的落后是由于一些种族或社会世代遗传下来的缺陷所造成的，并且最终把伊斯兰民族在社会文化方面的不良状况归咎于伊斯兰教。法国学者勒南（1823—1892年）在叙利亚讲授伊斯兰教与科学的关系时，曾对伊斯兰世界抱以完全消极的观点，认为受伊斯兰文化和教义熏陶的种族是缺乏悟性的、智力低下的。他还指出伊斯兰教使被开拓的地区成为闭关自守的领域，对人类理性与思想的发挥没有益处。穆斯林学者认为他的观点是在强化西方殖民主义意识。在大多数伊斯兰国家处于欧洲保护国地位的情况下，智能软弱、道德落后成为欧洲殖民主义者维护和扩张侵略的理由。这种种族优劣论完全是为殖民统治服务的。作为穆斯林

的思想家和改革者应当批驳这种反伊斯兰教的错误观点，鼓动自己民族奋发进步，摆脱社会文化落后的状况。总之，东方学研究使东西方文化得以相汇交融，并且在相互矛盾和碰撞中激发了伊斯兰民族的觉醒。穆斯林史学家、文学家、思想家和政治家开始思考他们所在的社会，寻找落后的原因及出路。出路在于改革，而改革的目标在于使传统伊斯兰教与现代生活相协调、相适应。从18世纪下半叶起，在西亚、北非、中亚、南亚、东南亚等地，兴起了种种以复兴伊斯兰教、弘扬民族精神、反对殖民统治为主旨的社会思潮和运动。它的兴起，在很大程度上，改变了传统伊斯兰教的存在形态、价值取向和社会功能，给它带来了巨大活力，成为近代伊斯兰教史上具有里程碑意义的重大事件。

二、重新思考伊斯兰

18世纪末的伊斯兰教改革家虽然承认伊斯兰民族应当对现实世界采取开放态度，但仍然力图使他们的改革号召与实践符合先辈派的传统，一切依据伊斯兰教初期法学家的意见，赞赏和强调如安萨里和伊本·太米叶这样的为宗教学复兴和弘扬伊斯兰教精神价值作出重大贡献的最杰出的思想家和学者。这一时期被学术界公认具有重要影响的改革家主要有：印度的艾哈迈德·沙希·瓦里乌拉（1702—1817年）、阿拉伯半岛的瓦哈布（1703—1790年）、西非中部（尼日尔）的奥斯曼·丹·福迪奥（1754—1817年）、印度的赛义德·艾哈麦德·汗（1817—1898年）、中东的哲马鲁丁·阿富汗尼（1839—1897年）和埃及的穆罕默德·阿布杜（1849—1905年）。他们的改革思路不同，有的注重宗教与道德，以近似于先知的使命投入其中，力图使民族摆脱时代的威胁与自身的堕落。有的侧重于社会领域，认为最主要的任务是实现社会在思想、道德与教育制度方面的转变，使伊斯兰世界的社会文化机

构与设施能够适应时代的发展和要求。改革方式或坚持传统，或借鉴西方，目标都是一个，即通过不断丰富自己的宗教文化遗产，借鉴西方先进的科技成果与优良的文明模式达到物质生活水平的提高与社会的全面进步。从而恢复伊斯兰教昔日的荣光，使伊斯兰民族能充满自豪地跨入近代文明的行列。

（一）瓦哈比运动

瓦哈比运动是近代史上首次规模较大的伊斯兰复兴运动。其创导者伊本·阿布杜·瓦哈布出身于宗教学者世家，自幼学习宗教，后游学各地，目睹了当时社会存在的一些宗教现象，诸如崇拜圣树、圣石、圣水，向苏非圣徒圣墓顶礼膜拜等，深感人们的信仰已经偏离了伊斯兰教一神崇拜的正道。因此，他决心学习伊斯兰先知的榜样，以铲除异端邪说、复兴纯正的伊斯兰信仰为终身使命。在不断的研习前人著作的基础上，最终接受了伊本·太米叶的宗教复古主义思想及罕百里派教法学主张，并开始传播他的宗教改革思想。他的宗教主张相当严格，旨在恢复伊斯兰教最初的纯正信仰，按照先辈派的学说与道路来净化伊斯兰社会，恢复早期伊斯兰教时代精神与质朴风尚；只以《古兰经》和“圣训”为行教的根本依据，反对脱离经典的宗教生活，尤其反对圣墓、圣徒和圣物崇拜；否认信仰者与真主之间存在“中介”的说教，并且视饮酒、吸烟、赌博、歌舞、穿着丝绸、佩戴饰品等行为为恶习或腐败，应予以制止。他还主张以“圣战”来弘扬纯正的伊斯兰信仰，反对禁欲、苦行、消极遁世等苏非主义宗教传统。瓦哈布的改革主张与当地伊本·沙特酋长统一阿拉伯半岛的政治思想相吻合，双方采取联合政策，并借助于武力推行改革，向外扩张。19世纪初，瓦哈比派先后攻占卡尔巴拉（1801年）、麦加（1803年）、麦地那（1804年）等城市，捣毁当地的圣墓，控制了全部纳季德（内志）领土，建立起历史上第一个瓦哈比政权。1818

年，奥斯曼素丹下令埃及总督穆罕默德·阿里率军队镇压了瓦哈比派，代之以奥斯曼帝国的统治。瓦哈比教派的残部退至科威特。20世纪初，沙特家族重整旗鼓，于1910年创建生产与军事相结合的兄弟会式组织（伊哈瓦尼），再度诉诸"圣战"，重占阿拉伯大部地区，1926年确立沙特家族的统治地位，1932年建立沙特阿拉伯王国，瓦哈比派成为该国占统治地位的教派。学者们评价瓦哈比运动不仅是一次宗教改革与复兴，而且也是一次以宗教为旗帜的、带有民族主义色彩的社会政治运动，它经过长期曲折的军事斗争，推翻了奥斯曼帝国在阿拉伯半岛的统治，建立起由阿拉伯人执政的、独立的国家。它的教义成为沙特阿拉伯王国的国教，确立了政教合一的国家体制。瓦哈比派所开创的宗教改革与复兴的思潮在伊斯兰世界引起了普遍反响，后来发生在北非赛努西运动，苏丹马赫迪运动，印度瓦哈比运动（圣战者运动），印尼苏门答腊地区巴德利运动以及泛伊斯兰主义和伊斯兰现代主义都直接或间接地受到了瓦哈比运动的影响。

瓦哈比运动作为传统主义思潮，也包含有现代因素，有的阿拉伯学者将其比喻为"伊斯兰教的新教运动"。它体现在宗教信仰方面，强调"回归古兰经"，主张根据经典中的本义，独立地解释经典，不盲从以往经注学家们的注释，提倡独立思考，独立判断，这有助于冲破中世纪的思想禁区及因循守旧的思想文化传统，根据现实情况灵活解释伊斯兰教的原则。它批判苏非派消极遁世、不求进取的人生，提倡积极的务实精神，对一切"离经叛道"行为不表温情。既坚持正本清源，返璞归真，又主张宗教改革，希冀为穆斯林注入一种与悠远的过去相吻合的政治、社会、文化发展的动力。瓦哈比派的主张对于18世纪末19世纪初的新一代人来说代表了一种新的时代精神，它的思想资源既来自西方文化，又来自奥斯曼帝国体制改革的现实。这一时代精神由于瓦哈比派的实践而得到弘扬，覆盖阿拉伯及印度半岛的广大地区。正如著名

穆斯林思想家和诗人伊克巴尔(1876—1938年)所评价的那样，瓦哈比运动是“近代伊斯兰教第一次生命的搏动”。

(二)“圣战者运动”

“圣战者运动”是受瓦哈比运动影响在印度、印尼和西非发生的三次伊斯兰教复兴运动。近代以来的印度，虽仍属伊斯兰教王朝莫卧儿帝国的统治，但已处于风雨飘摇，分崩离析的状态。统治集团内部的穆斯林封建主与人数众多的印度封建主之间矛盾不断，特别是17世纪中叶，奥朗则布（1658—1707年）当政后实行宗教歧视和压迫政策，将印度教寺庙改建为清真寺，取消穆斯林商人的关税，但却恢复了本已停止征收的异教徒人丁税。使占农村人口绝大多数的印度教农民捐税沉重。为控制沿海港口，他还多次发动战争向南部扩张领土。1656年，德干高原西部马拉塔人起义建立独立国家。1705年旁遮普锡克教徒起义，持续10年之久，使莫卧儿政权受到沉重打击。至18世纪初，帝国已渐趋解体。与此同时，英国凭借军事优势，取代了自16世纪就已侵入印度的葡萄牙与荷兰殖民主义，又挤走法国，逐步在印度取得统治地位。18世纪中叶，英国通过“东印度公司管理法”，已全权管理英属印度全部领土，整个印度沦为英国殖民地。伊斯兰教势力失去了莫卧儿帝国的政治庇护，昔日统一的穆斯林社团开始分裂，信仰松弛，道德沦丧，引起精神危机。在这种困境下，一批正统宗教学者力图复兴纯正信仰，重振宗教道德，恢复和强化伊斯兰教各项制度，以挽救帝国的危机。其代表人物是瓦利·乌拉(1703—1762年)。

瓦利·乌拉出身于宗教学者家庭，受过系统的宗教教育，曾游学于麦加麦地那，是一位博学多才的伊斯兰教学者。他针对现实，谴责封建统治者的专制与腐败，同情民众的疾苦，呼吁减轻捐税负担。但他的改革是以维护和加强帝国的统治为目标，主张

政府强化伊斯兰教法，号召穆斯林为了弘扬主道而对已经独立的马拉塔人进行“圣战”。为莫卧儿王权的合法性寻找根据。他重申伊斯兰教的“普世哈里发”学说，宣称即使君主不义，民众亦当服从。他还主张融合苏非主义，提出印度各苏非教团皆源自先知，应当在遵循经训和教法的基础上向官方逊尼派靠拢，以增进印度穆斯林的团结。他的思想成为近代印度伊斯兰教界最具影响的理论学说之一。19世纪初，瓦利·乌拉学派的思想继续发展，并由他的弟子和子孙赛义德·艾哈迈德、谢赫·伊斯迈尔和阿布杜·哈耶等人转化为实际行动。他们自麦加朝觐归来后，组织“圣战者运动”，开始深入各城镇村落，直接向下层穆斯林民众宣教布道。如同瓦哈比运动一样，他们强调复兴认主独一的纯正信仰，反对和抵制“以物配主”的行为和非伊斯兰教礼俗。如苏非教团的圣徒圣墓崇拜，引入印度教节日的一些纪念方式与习俗等。运动的方案依据瓦利·乌拉的宗教政治思想，将英国殖民者或非穆斯林统治下的地区视为“敌占国土”或“不完善国家”，在此地区建立以清真寺为中心的自治的圣战者基层组织，设立独立的伊斯兰教法庭、实施伊斯兰教法，并逐步建立武装力量，通过“圣战”在条件成熟的时候建立理想中的“正义之国”。1830年，该运动曾对锡克教徒“圣战”，在西北边境的山丘地带建立穆斯林政权。次年又被锡克人击败。1840年以后，圣战者运动的残部以武装斗争反对英军入侵，参与反英民族起义，但都被镇压。运动虽然失败，但它所开创的改革与复兴伊斯兰教的先例，在近现代印巴次大陆伊斯兰教历史上留下了久远的影响。

“圣战”观念也成为印尼穆斯林改革复兴的手段与反对外来殖民统治的精神武器。南洋群岛苏门答腊地区，在15世纪后期，当地印度教王朝的统治已近瓦解，而代之以势力强盛的亚齐伊斯兰教苏丹国。但是各地区的发展仍不平衡，在伊斯兰教封建主、当地旧王室，以及山区和乡村地方势力控制的地区，形成三种社会

法制并存的局面，各地封建主都想借助宗教势力维护自己的经济利益。18世纪末，长期依赖于金矿和外贸收益的米南卡包地区黄金资源日益减少，咖啡、制盐、纺织等新兴工业兴起，工厂主期望利用崛起的伊斯兰教势力维护自己的社会地位和经济利益。他们成为这一地区伊斯兰复兴与改革运动的社会基础。1803年，由亚齐巴德利港渡海到麦加朝觐归来的三位哈吉开始宣教，向当地民众传播瓦哈比派教义，故被称为“巴德利运动”。这一自发的净化信仰运动意在改良社会，要求人们恪守伊斯兰教法及伦理道德，戒绝赌博、酗酒、吸烟、吸鸦片等恶习，并且改革以母系制为基础的遗产继承制。由于印度教居民众多，旧王室势力抵制改革，运动转向“圣战”，以武力强制推行改革，一度得到发展。但由于荷兰军队的介入和大举进攻，巴德利民兵与亚齐穆斯林合力反抗，持续至1837年，终归失败。荷兰人在米南卡包建立殖民统治，控制了伊斯兰教的传播，但促使当地穆斯林更加珍视其传统信仰。

在西部非洲，殖民者入侵之前，“圣战”运动是传播伊斯兰教的基本方式之一。殖民化以后，又成为捍卫信仰，反殖民统治，争取民族独立的重要手段。西非历史上规模较大的一次“圣战”运动是19世纪初发生于尼日利亚豪萨族国土上的一次宣传伊斯兰教的运动。豪萨族居住于尼日利亚北部索科图地区，善于经商，在当地具有很大势力。豪萨语成为西苏丹的贸易语言，豪萨族商人遍布于从几内亚沿岸至开罗的广大地区。13世纪，伊斯兰教已从埃及传入豪萨族，至19世纪，除中部豪萨人的小公国仍保持多神信仰外，东部和西部由于直接受到来自阿拉伯马格里布国家的影响皆已伊斯兰化。在中部古比尔王国中的富拉尼人是原属塞内加尔流域的黑人游牧民族，与北非南移的柏柏尔人形成混血。于14—15世纪迁居尼日利亚，并在桑海王国统治时期信奉伊斯兰教。17世纪该族部分穆斯林南迁，于18世纪下半叶成为古比尔王国望族，并大多以从事伊斯兰教学术活动为职业。19世纪初，他

们中的一位宗教导师奥斯曼·丹·福迪奥从苏丹去麦加朝觐，受到瓦哈比派宣传的影响。他不满于王国内部的多神信仰，以及王公贵族的统治方式和生活方式，看到国王禁止居民信奉伊斯兰教，而穆斯林又脱离正统信仰，崇拜圣徒圣墓和地方长官，并有饮酒和道德腐败现象，便以“复兴者”的姿态发起伊斯兰教复兴运动。丹·福迪奥出生于富拉尼族宗教学者世家，受过系统的伊斯兰教育，遵从马立克教法学派的传统，后加入苏非派卡迪里教团。他生活的时代，新兴的哈尔瓦提、提加尼、赛奴西等教团，都从内部接受了许多改革思想，新苏非主义在北非兴起，复兴与改革的浪潮也影响到西非。特别是伊斯兰教十叶派关于马赫迪（期待的救世主）复临思想以及许多穆斯林相信伊斯兰教每1000年就会出现一位“复兴者”的传说，在西非各地广为流传。他宣称，伊斯兰教复兴的时代已经到来，末日审判的时刻即将来临，那些漠视信仰和真主法度的为富不仁者、滥用国家权力以谎言代替真理者、那些至死不忏悔的“罪人”，将被投入痛苦的火狱；而遵从主命、坚信主道的信士将在天国中获得永生。他还宣布自己在同教祖卡迪尔的“灵交”中获取了“真理之剑”，用以对付“真主的敌人”。他的宣教活动吸引了众多追随者，其中还有少数王室成员。他把分散的富拉尼人组织成一个坚强的群体，势力不断扩展。1804年，与国王发生争执后率领信徒迁居边疆地带。在新的迁徙区，他以“信士的长官”为名，联合富拉尼人各部落和豪萨族原有的穆斯林向古比尔王国进行“圣战”，结果战胜诸小公国。至1810年，已在尼日利亚北部和西苏丹地区形成辽阔的伊斯兰教王国，定都于索科图，由他的兄弟阿布杜拉和次子巴拉鲁分掌政务。他自己只满足于作精神领袖，晚年专注于宗教学术研究和著述。他著有《圣行的复兴》、《圣战》、《心灵之光》、《苏非主义》等。

丹·福迪奥领导的“圣战”运动，将分散的各自为政的城邦国家联合为统一的帝国，使伊斯兰教由少数人的信仰而转变为国

家的意识形态、管理制度和生活方式。这就促进了伊斯兰教在西非的传播和发展。

（三）赛奴西运动

18世纪后，由于瓦哈比运动的兴起和影响，整个穆斯林世界出现正本清源、返璞归真的传统主义潮流，苏非主义受到批判。为了自身的生存和发展，苏非信仰传统内部出现了力图与逊尼派传统接近并协调适应的新思潮，称为“新苏非主义”。较之传统的苏非信仰体系，新苏非主义在宗教信仰和思想上更接近于逊尼派的正统学说。更重要的是，不再提倡安贫、遁世、禁欲、苦行等消极的人生态度，而主张以现实主义面对人生和世界。功修方式更加简明实用。新苏非主义思潮通过发展信徒，宣经布道，游学、朝觐等方式蔓延至西亚、北非、中亚、南亚和东西非各地。在一些新兴苏非教团中影响尤为明显。19世纪上半叶，发生于北非的赛奴西运动就是复古主义思想与苏非神秘主义相结合的产物。

赛奴西（1787—1859年）生于阿尔及利亚的穆斯塔加内姆，在摩洛哥非斯城接受正统宗教教育。在前往麦加朝觐途中，他曾游学埃及，宣讲伊斯兰教团结，号召恢复穆罕默德早年教义。后来他在麦加师从苏非长老艾哈迈德·本·易德里斯，成为易德里斯教团成员。该教团原属具有改革思想的新兴苏非教团，在宗教思想上同瓦哈比派相似，主张只以经训为行教立法、释法的依据，对于教法次要渊源的公议和类比（前人的意见）不予承认，而以“创制”（独立判断）取而代之。该教团不仅谴责苏非派的圣徒圣墓崇拜等习俗，而且对先知穆罕默德也不主张视如神明，顶礼膜拜。1837年，该教团导师故后，赛奴西由于没被指定为继承人，而于次年在麦加一小山丘上设立“扎维亚”，布道收徒，另立教团。由于受正统派的排挤，初期发展不大，自1840年离开麦加后，辗转各地，于1843年在今利比亚东部边境地区的昔兰尼加扎下根

基。1853年，总部迁往利比亚的贾拉布卜绿洲。他所建立的“扎维亚”与当地农民、游牧民的生活方式结合，成为生产、军事、宗教文化生活一体化的社会基层组织。首领是教团导师又是民众领袖，组织开荒种地，管理宗教活动，并进行武装训练，分散的部落、部族由此而联合起来，至赛奴西去世，信徒已达300万人，扎维亚据点100多个，遍及北非各地。赛奴西教团在宗教思想上主张恢复早年伊斯兰教的朴素信仰和精神，要求信徒严格遵守教法，履行宗教功课，不要说谎、不作伪证、不侵占他人财物、禁烟酒、禁止穿戴豪华、奢侈享受。它提倡禁欲苦行，不仅为了后世的报偿，也是为了现世的道德修养，要积极参加现世的社会生活与政治生活。教徒通过“扎维亚”接受宗教指导与军事训练，教团也安排教徒的职业，或务农、或经商，各得其所。以此维持和促进社会的安定与幸福。在教法上，与瓦哈比派相似，主张只以经训为立法依据，教法学家可以直接根据《古兰经》和“圣训”推理出个人意见，不必沿袭中世纪教法学家已有的传统，重在“创制”(独立判断)，联系现实作出新的解释。在政治上，反对西方入侵，争取和团结沙漠中的部落民。该教团向西非、中非、西亚、南亚派遣传道团，发展组织，传播新苏非主义。在埃及、阿拉伯半岛、土耳其、桑哈巴尔、马来西亚等地，都有该教团的分支机构在活动。1886年，还响应泛伊斯兰主义号召，吸收奥斯曼帝国素丹阿布杜·哈米德二世为教团成员，承认奥斯曼素丹为全世界穆斯林的哈里发。1911年，与奥斯曼军队联合抗击入侵利比亚的意大利军队。奥斯曼政府军撤离后，又成为反击外来侵略，维护民族独立的主力军。在其后的历史发展中，成为利比亚民族独立的象征。

（四）马赫迪运动

马赫迪运动是19世纪下半叶苏丹以伊斯兰教为旗帜的一次

反英民族起义。自 13 世纪，伊斯兰教已通过阿拉伯人自北向南的迁移开始在苏丹北部努比亚黑人各部落中产生影响。此后，阿拉伯移民不断涌进，努比亚各王国均处于阿拉伯部落控制之下，至 15 世纪，这里建立起幅员辽阔的芬吉伊斯兰教王国。16 世纪成为奥斯曼帝国的藩属。19 世纪，芬吉王国被穆罕默德·阿里的军队所灭，此后，埃及控制了苏丹全境。埃及殖民官员为掠夺财富，扶植各地代理人从事象牙与奴隶贸易，摊派苛捐杂税，官员腐败，管理松弛，造成盗匪四起，饥荒不断，民不聊生。为强化殖民统治，在苏丹伊斯兰教界强制推行宗教改革政策，要求当地苏非教团“遵礼守法”，向“官方”伊斯兰教靠拢，引起教派分化。一些源自当地传统的苏非教团如沙曼尼教团同当地部落组织结合更加紧密，在信仰和礼仪方面更多地保留有原始拜物教成分，而支持改革的哈特米教团在外来统治者的庇护下更加发展壮大。为了反对英国殖民主义和埃及官吏的专横统治，在 1851 年兴起了马赫迪运动。运动领导人穆罕默德·艾哈迈德出身于船工家庭，受过传统宗教教育，1861 年加入沙曼尼苏非教团。1871 年，在白尼罗河上的阿巴岛修建道堂，独立布道。因与导师不和被逐出教团，遂加入与先师对立的沙曼尼教团分支，并成为该分支教团首领。早在布道初期，他就以宗教的语言诉说人间的不平，谴责贪官污吏，为富不仁，揭露宗教上层的伪善，号召人民与外国统治者进行战争。他的激进情绪受到宗教上层的谴责，但各地的人民群众却渴望听取他的传道以求得精神慰藉。1881 年，他宣称自己见到先知穆罕默德，被任命为马赫迪（穆斯林大众期待的救世主），提出以“圣战”反对外来统治，铲除强暴、邪恶和腐败，净化世界。在遭到埃及总督镇压后，将布道中心迁至科尔多凡卡迪尔山丘地带，形成以此为中心的教派运动。马赫迪教义的基本信条除遵循最高经典《古兰经》外，包含有苏非派的特点和十叶派的痕迹，信仰和服从救世主马赫迪，把它视为传达真主启示、复兴伊斯兰教的

"引导者"。更重要的是面对现实提出改良主张，反对奢侈腐败，严禁音乐、舞蹈、烟酒，提倡过俭朴、圣洁的生活；信徒之间相互平等，一切财富和战利品由马赫迪统一分配，实行原始共产制；严格遵守伊斯兰教法，对偷窃、酗酒、吸烟等违法行为处以断手或鞭刑；对妇女的要求更加严格，必须披戴面纱，按时礼拜，不能上坟祭奠死者，不许索要高额财礼等。该派还将圣战提到十分重要的地位，从 1851 年到 1855 年，他边宣教边圣战，动员起全苏丹的民众，多次击败英国和埃及的军队。1851 年，攻克英军重兵设防的喀土穆，解放了绝大部分领土。由于马赫迪运动，苏丹分散的各部落在反殖斗争中联合成一体，并在胜利之后建立了统一独立的国家。但马赫迪的后裔们远离了早年运动的目标和理想，独断专行，腐化堕落，部落矛盾和阶级对立加深，导致国力削弱，终于 1898 年被英埃联军推翻。

马赫迪运动虽然失败了，但马赫迪的传说继续鼓舞着苏丹人民的斗志。在殖民统治的半个多世纪中，英国当局被迫利用该派宗教领袖来控制人民。民族独立后，马赫迪的后裔创建了乌玛党，并在 1986 年大选中获胜，与民主党组成政府，成为国家政治生活中的一支重要力量。

（五）巴布运动

巴布运动是 19 世纪上半叶，在十叶派的伊朗爆发的一次宗教改革运动，其兴起有宗教文化背景，但主要是针对现实，为反对封建主义而宣传和推行的宗教改革，建立人间的正义王国。巴布运动的领导者赛义德·阿里·穆罕默德出身于棉布商家庭，青少年时代赴纳杰夫和卡尔巴拉（伊拉克境内十叶派圣地）学习宗教知识和阿拉伯文，深受当时流行的十叶派谢赫学派的影响。撰有《朝觐指南》，表达了他对十叶派"隐遁"的伊玛目复临人间的信仰和期待。1844 年，他提出，在末代"隐遁"伊玛目与信徒之间

存在中介，这个中介即四道相即出现的“门”（巴布），伊玛目在“隐遁”时期通过四座门与信徒保持密切联系。他还肯定，真主只信赖一位经由“知识之门”到达“知识之门”者，而他本人便是一位受命于真主的马赫迪。按照十叶派圣训，真主是“知识之城”，阿里（十叶派首任伊玛目）则是进入“知识之城”必经的门户。在十叶派的伊朗，巴布之说有深厚的群众基础，故而追随者甚多。信徒被派往各地宣传巴布运动的主张，号召人民铲除人间不平，建立正义之国。巴布希望创建的“正义之国”，反映了伊朗小商人、小手工业者和城市市民的意愿。因为自 19 世纪 30 年代起，欧洲资本通过商品输出涌入伊朗，使伊朗的封建自然经济受到冲击。商品经济的发展改变了旧有的土地关系，大批农民失去土地，生活没有保障。在外来商品竞争下，手工业者和小商贩也面临破产的威胁。而在巴布宣传的理想的国度里，为人们描绘的是没有剥削压迫，没有欺诈，人人平等，过着幸福美满的生活的图画。为此，他提出应保障人身自由，尊重财产所有权和继承权，承认贸易和签定合同的绝对自由，允许对赊欠贷款征收利息，政府不得强迫信徒交纳赋税，以及统一币制，修复交通等。在宗教思想上提倡简化宗教礼仪，改革传统伊斯兰教法与世俗法，规定每年只需斋戒 19 天，不必在规定的时间和地点进行经常性的礼拜，除葬仪外，不必举行集体仪式；净礼不是必行之事，仅属嘉许行为；还取消了妇女戴面纱的规定。1874 年，由于统治者的镇压，一批信徒被捕入狱，巴布本人也被囚禁于大不里士监狱。巴布在狱中完成的《默示录》后来被奉为巴布教派的经典。他的核心思想是：人类各个时代依次传递向前发展，每一时代皆有特定的制度和律法，旧制和旧法随着时代的结束而被废止，代之以新制和新法。但新的制度和律法并非由人制定，而只能由真主差遣的先知颁布，巴布便是奉真主之命颁布律法的新先知，《默示录》是高于一切旧经典的新圣经。摩西的《旧约全书》、耶稣的《新约

全书》、伊斯兰教的《古兰经》，皆须让位于《默示录》，现存的社会制度和律法也应按《默示录》的精神予以修订。1848 年，巴布信徒在后任领导人侯赛因·穆罕默德·巴尔福鲁什领导下于北部马赞德兰省发动起义，其矛头针对封建统治者、外国殖民者以及附庸于封建统治阶层的宗教上层。次年，义军达 10 万余人，波及全国。1850 年，巴布在大不里士遇难，大批信徒惨遭杀害。巴布运动在统治者的残酷镇压下宣告失败。

巴布运动失败后，由内部蜕化产生出不同于巴布教派的巴哈伊教。其领导人是巴布早期的信徒米尔扎·侯塞因·阿里，该派得名于他的尊号巴哈乌拉。他原为马赞德兰省一封建贵族，因不满朝政而卷入巴布运动。曾被捕入狱，后又被流放，在长达 40 年的囚禁生活中，巴哈乌拉埋头写作，钻研巴布教派文献资料，最终创立了巴哈伊教。他与巴布教义的主要分歧在政治与社会原则上。它不提倡武力，主张忠于政府，拥护国家法制，号召以博爱消除贫富差别，实现社会平等，而最终目标是实现人类一体、世界大同。故而在宗教思想上提倡普世宗教，认为宗教是一元的，人类是一体的，上帝只有一个，可以有不同的名称，天主、真主、佛主等等；上帝的旨意通过差遣的诸先知不断显现，犹太教的摩西、火祆教的琐罗亚斯德、佛教的释迦牟尼、基督教的耶稣以及穆罕默德、巴布、巴哈乌拉，都是体现上帝旨意的先知，而在巴哈乌拉身上显现得最充分的巴哈乌拉相当于犹太教的弥赛亚、基督教的耶稣，他是人们期待的救世主马赫迪。

巴哈伊教以自己独立的经典、教义和礼仪得以发展，今天除伊朗外，在西欧、南北美洲、非洲和澳大利亚等地都有信徒在传播。该派还在欧亚设有一些专门的国际性机构，参与教育、环保等世界性事务与活动，还有自己的宣教机构与刊物。它早已不再是属于伊斯兰教的派别，而被学者们当作一种新兴宗教进行研究。

（六）艾哈迈迪亚运动

艾哈迈迪亚运动是19世纪下半叶兴起于印度的宗教运动，由于其宗教改革思想过于脱离伊斯兰教的传统学说，并且受基督教影响较深，主张与西方殖民政府和平共处，故而遭到穆斯林社团和一些印度教徒及基督教徒的反对，被斥责为“异端”。运动创始人是米尔扎·古拉姆·艾哈迈德（1839—1908年），生于旁遮普省，为莫卧儿王朝后裔，早年受过良好的宗教教育，并倾向于苏非主义。他也受过普通高等教育，精通阿拉伯文、英文、乌尔都文。但并未在英国殖民当局供职，而退居故乡卡迪安，潜心思考宗教问题。1880年，他用乌尔都文撰著《艾哈迈德的论证》，又用英文发表了《伊斯兰教义》，对伊斯兰教予以新的解释，并系统阐述他的宗教思想。1889年，他以伊斯兰教“新先知”的名义广招门徒，布道传教，掀起艾哈迈迪亚运动。他宣称自己是伊斯兰教的马赫迪、基督教的弥赛亚、又是印度教大神黑天的化身。由于印度是多种宗教信仰并存的国家，他的宣传又将印度教、伊斯兰教和基督教的教义加以混合，因而产生一定的影响。但是该派信仰的基本内容与伊斯兰教的传统信仰学说有明显的差异，否认穆罕默德为“封印先知”，认为在先知之后还有先知，教主艾哈迈德就是一位“新先知”，是穆罕默德再世。这种说教意味着对伊斯兰教基本信条的否定。另外，伊斯兰教把“圣战”作为一种宗教传统，特别是近代以来，圣战成为捍卫信仰自由，反对外来侵略，争取民族独立的重要手段之一。而艾哈迈迪亚派则主张和平传教，宣传绝对服从政府，号召信徒不要敌视英国殖民政权，做一个“和平的穆斯林”。由于这种立场，1900年，该派得到英国政府的承认。其革新思想还体现在反对圣徒、圣墓崇拜，谴责历史上遗留下来的一夫多妻、男子休妻和对妇女的束缚，否认来世生活和末日审判之说。艾哈迈迪亚运动受基督教的影响，但它对基督教义的解

说又有些“标新立异”。教主艾哈迈德自称是基督教的救世主弥赛亚和复活的耶稣基督，说耶稣并没有被钉死在十字架上，而在受刑后的昏迷状态下被葬入坟墓，后来被他的一个奴隶救出，复活后到克什米尔传教，120岁去世，葬在斯利那加（克什米尔首府）。教主还宣传他的新宗教涵盖基督教、佛教、伊斯兰教、印度教、犹太教等各种宗教信仰的精神，鼓励信徒以博爱精神热爱和敬仰伊斯兰教的先知穆罕默德，基督教救世主耶稣，犹太教先知摩西，印度教大神毗湿奴和佛祖释迦牟尼。该派对基督教和伊斯兰教的一些新的解说，虽受到谴责，但其本意在于说明旧有的宗教信仰已不能适应社会的发展，提倡广泛的博爱精神，是旨在各种宗教信仰者中发展信徒，企图建立一个普世性宗教。运动发展很快，在旁遮普、孟买、德干吸引了众多信徒。1908年，教祖艾哈迈德去世，毛拉维·努尔丁被选举为哈里发（继承人）。1914年，努尔丁去世后，内部分裂为两派。教祖艾哈迈德之子巴什尔丁（1889—1965年）为第三任哈里发，以巴基斯坦的拉布瓦为总部，在世界各地建立清真寺与传教组织，除宣教外，还开办学校，出版书刊，影响较大。自称信徒50万，其中半数在巴基斯坦，其余分布在从印尼至阿拉伯各国及西欧、北美、东非等地。另一派总部设在巴基斯坦拉合尔市，只承认教祖艾哈迈德是宗教领袖而不是先知，人数虽少，却非常活跃，出版物有英文的、乌尔都文的和其他欧洲语种的，目的是在国外传教和领导知识分子中的现代主义运动。

1953年，以毛杜迪为首的巴基斯坦伊斯兰教促进会等宗教组织曾举行大规模示威游行，要求政府取缔艾哈迈迪亚教派，解除包括外长在内的该派信徒在政府中担任的一切高级职务，引起动乱，经军法管制得以平息。直至1970年，巴基斯坦国民议会通过法令，宣布艾哈迈迪亚派为非穆斯林少数派别，其信仰不属于伊斯兰教。国际伊斯兰教组织也通过类似决议，对该派取谴责立场，但该派仍在继续活动。

（七）泛伊斯兰主义

泛伊斯兰主义是近现代流行于伊斯兰世界的一种宗教政治思潮。它的产生是针对伊斯兰教的政治衰落主要是奥斯曼政权的衰落而引起的，曾是穆斯林各族人民反对外强侵犯，捍卫信仰自由，争取民族独立的重要思想武器。发展至今，泛伊斯兰团结意识仍然是伊斯兰文化传统的重要组成部分，也是国际政治生活中一个不可忽视的重要因素。

泛伊斯兰主义最初的创导者是哲马鲁丁·阿富汗尼（1839—1897年）。他出生于伊朗哈马丹城附近的阿沙达巴德镇一贫苦穆斯林家庭，早年随父亲学习阿拉伯语和《古兰经》，青年时代赴德黑兰及伊拉克十叶派圣地纳杰夫求学，受到传统伊斯兰教的熏陶，并对伊斯兰哲学和苏非主义有广泛研究。1858—1865年旅居印度期间，接触西方科学文化知识与研究方法，因目睹英国殖民者对印度的侵略暴行，而萌生反帝思想。1866—1868年，曾任阿富汗首相，因政局变动，于1869年取道印度游访埃及，转至伊斯坦布尔，适值奥斯曼帝国推行现代改良，受到改良派欢迎。但由于他在著述和讲演中提倡哲学家与先知肩负共同的使命，触犯了因循守旧的宗教上层人士，以"诋毁"伊斯兰教的罪名将其驱逐出境。乃于1871年客居埃及。在埃及八年间，任教于爱资哈尔大学，一边从事教学，一边宣传新思想，提倡文学革命，吸引了大批青年学生，他曾组建"青年协会"读书办报，反映埃及人民的苦难，讴歌自由，反对压迫，力图以哲学方式思考和解决现实问题。他同情和支持阿拉比领导的民族起义，抨击统治者的专制腐败，揭露帝国主义的侵略野心，呼唤埃及人民增强民族自信与自尊，掌握自己的命运。1879年，他因参与反英政治运动被埃及当局驱逐出境，转赴印度孟买。由于受到殖民当局的严密监视，不便参与政治活动，便埋头著述，用波斯文发表了其代表作《驳自然主义

者》、《哲学的益处》、《人类幸福与痛苦的真正根源》、《教学与教育》、《民族团结与统一的哲学和真理》等论文。1882 年，阿富汗尼离开印度，经伦敦到巴黎，同其学生及弟子穆罕默德·阿布杜（1849—1905 年）共同创办《坚柄》（一译《团结报》）周报，从事泛伊斯兰主义的宣传，号召全世界穆斯林联合起来，共同反对欧洲殖民主义。1885—1886 年，他两次访问伊朗和俄国，在上层宣传改革主张，因在伊朗秘密策划共和宪制政府，又被驱逐流放。晚年居土耳其，为奥斯曼素丹阿布杜·哈米德二世效力，推行其泛伊斯兰主义主张，亦以失败告终。因受宫廷保守势力迫害成了“金笼之鸟”，后死于狱中。

泛伊斯兰主义的主要内容是，政治上强调反殖和反专制，主张全世界穆斯林不分民族，拥戴一个共同的哈里发，在伊斯兰教法的基础上建立一个超国家、超民族、超地域的统一的伊斯兰教大帝国，使东方各民族摆脱内部专制政权和外来殖民主义；伊斯兰国家必须实行改革，要自强不息，提倡伊斯兰教的兄弟精神。为了这一目标，阿富汗尼曾在 1877 年致信奥斯曼素丹，表示愿为国家和民族利益而献身于“圣战”事业，提出动员各地王公贵族、民众领袖和宗教学者为“圣战”作好准备，联合中亚南亚地区的穆斯林大众共同抗拒沙俄的扩张和侵略。1882—1885 年间，他又发表了《英国在东方国家的政策》和《埃及战争之起因》两篇文章，批判英国对印度和埃及的侵略政策，揭露英国制造教派纷争，分裂穆斯林的企图，明确表示支持泛伊斯兰团结。他与阿布杜在巴黎创办的《坚柄》周报，成为泛伊斯兰主义的舆论阵地，揭露英国在印度、埃及、苏丹的侵略行径，宣扬泛伊斯兰团结的重大意义，号召全世界穆斯林在共同信仰基础上联合成广泛的反帝统一战线；并向东方人解释衰落的根源及复兴之路，指明如何遵循先辈原则以图富强。在宗教思想上，泛伊斯兰主义提倡改良革新，认为穆斯林要应付时代的挑战，就应当学习西方国家先进的科学与

文化，扫除文盲，普及教育，既把宗教教育列为国民教育的第一课题，纯化宗教，提高国民素质，改变伊斯兰国家落后状态。在哲学思想上，阿富汗尼坚决反对无神论和唯物论，在其代表作《驳自然主义者》一文中，认为达尔文进化论引起了强烈的叛教潮流，把世界惟一的基础归于物质，否认神的存在，宣扬惟我主义，使民族和国家丧失相互依存的凝聚力。该文认为，只有宗教所产生的三大美德即虔信、忠诚和自愧感，才能使人相信造物主和善恶报应，才能克服惟我主义，以自己的民族为最高利益，这是人类文明与幸福的基础。他总结伊斯兰教的四大特点是：信主独一、各种族平等、人只以智慧和美德优越于他人、提倡精神与智慧。他认为，应以全部知识教育人民，使民族成为一个追求知识、禁止罪恶、谋求幸福的民族；宗教是一种有益于人类发展的体系和制度，但它并非僵化不变，而应当符合人类理性，与科学相协调。一个人如果毫无证据地相信某一事物，满足于模仿和遵从先祖的遗训，那么他的心灵就不可避免地会抗拒知识和理性，变得愚昧，以至不能分辨是非、善恶和美丑。他批评印度的宗教学者利用宗教情感盲目排外，拒绝西方的知识与科学，厌恶同西方文明有关的一切艺术成果，这并不能捍卫宗教，只能导致自身的停滞不前。

泛伊斯兰主义反映了穆斯林维护统一和加强团结的一种深刻的直观的心理状态和情感。这种情感自穆罕默德时期就已存在，即全体穆民抓住安拉的绳索（坚固的把柄）不要分离。为此，穆斯林把西方入侵看作是中世纪十字军战争的继续，视日渐衰危的奥斯曼帝国为伊斯兰教的代表力量，伊斯兰民族需要在奥斯曼素丹政权的旗帜下反对共同的敌人。1883 年，阿富汗尼在巴黎一家阿文杂志上发表致报界公开信，要求新闻界不要过多的批评奥斯曼政府。指出东方人已成为外强征服的目标，要雪去耻辱，就必须在一面旗帜下联合起来，支持各自的国家政府，全体奥斯曼臣民

应联合起来，加强自己的政府。与阿富汗尼一起宣传泛伊斯兰主义的人物穆罕默德·阿布杜，1886年在贝鲁特期间也说过，维护奥斯曼帝国是信安拉和信使者之后的第三大信仰，惟此才能维护宗教的权威和凝聚力。这种倾向被处于政治危机中的奥斯曼素丹阿布杜·哈米德（1876—1909年在位）所利用。他对内强化素丹在穆斯林心目中的地位，鼓吹素丹的权力来源于宗教，是安拉在大地的影子，是穆民的长官。对外千方百计加强奥斯曼帝国的中心地位，力图利用帝国境内各族穆斯林的共同信仰和宗教感情来维护自己摇摇欲坠的统治。他的政治目的与阿富汗尼的主张只是表面上产生了共鸣和联系，实质上却完全不同。尽管他耗资巨大、重金收买宗教界上层及主要人物，但收效甚微。因为奥斯曼素丹的形象早已不是虔诚无私、德高望重的哈里发，而是以世俗权力压倒宗教权威的专制主义者，被改良派斥为"万恶之源"。哈米德一再强调自己的哈里发特性，但也很难被人接受。波斯十叶派和阿拉伯半岛的瓦哈比派拒绝承认。1908年青年土耳其党的革命废黜了他的素丹地位，从而终止了官方泛伊斯兰主义活动。而后又出现了泛都兰主义（大突厥主义），使伊斯兰各民族特别是阿拉伯人对泛伊斯兰主义的幻想破灭，导致阿拉伯民族主义上升。

在英国统治下的印度穆斯林民众中，也出现了泛伊斯兰主义情绪。教界采取泛伊斯兰主义行动，派遣医疗队支援在巴尔干作战的土耳其军队。1914年，阿里迦运动领导人穆罕默德·阿里发表文章赞扬土耳其加入同盟国的选择，因而被英当局逮捕。1919年，他出狱后组建了哈里发会议组织。该会与印度国大党合作，发动群众，动员舆论，阻止英殖民政府的肢解和侵略行径，维护奥斯曼帝国的完整，宣布英殖民统治下的国土为"敌占国土"，发动万人迁徙运动，迁居邻国阿富汗。该运动的理论家阿沙德认为，在伊斯兰教历史上，先知和四大哈里发以及尔后的伍麦叶、阿巴斯王朝和奥斯曼政权，都体现了君主集权的普世哈里发制，哈里发

是伊斯兰世界的政治中心，全世界的穆斯林都必须服从哈里发，参加圣战，恢复失地。他还认为每个穆斯林国家都需要一位公认的宗教领袖，以领导圣战。1924 年，土耳其废除哈里发制后，该会的存在失去意义，在政治上销声匿迹。1924 年，印度哈里发会议组织在孟买召开的会议上表明该会提倡发展各伊斯兰国家之间的友好关系，就哈里发问题的前景交换意见、加强联系。作为后续行动，1926 年 6 月，沙特国王阿布杜·阿齐兹·本·沙特在麦加主持会议，有伊斯兰各国代表参加，目的是吸引和争取穆斯林的宗教情感，以反对侯赛因国王称自己为"阿拉伯人哈里发"的计划。同时，埃及爱资哈尔学者就哈里发问题进行教律裁判，认为哈里发的任命须由伊斯兰国家代表会议产生，为此考虑建立世界伊斯兰大会组织。在当时的条件下，这些努力未能实现，原因在于殖民势力旨在瓜分伊斯兰各国，必然要扼杀任何一种要求统一合作的思想和行动。另一方面，时代在发展，阿拉伯人、波斯人、土耳其人中的政治家已开始思考建立各自民族主义的世俗政府。在第一次大战至第二次大战期间，伊斯兰统一体很少被提及。泛伊斯兰主义旧话重提并真正产生影响是在二次大战之后。战后，泛伊斯兰主义在形式上和内容上都有所变化，其政治目标不再强调恢复哈里发制度，建立统一的伊斯兰教大帝国，而是强调全世界穆斯林共同的宗教信仰、文化传统和价值观念，主张伊斯兰各国在政治、经济、文化、科学、教育等领域内进行广泛团结与合作，并且与其他宗教展开对话，希望通过宗教力量团结全世界穆斯林反对帝国主义和犹太复国主义，实现真正的和平与安全。1949 年，世界伊斯兰大会继 1926 年麦加会议之后，正式恢复活动，总部设在卡拉奇。20 世纪 60 年代后，沙特的石油财富使之跃居为伊斯兰国家的主导地位，沙特国王于 1962 年倡导成立世界伊斯兰联盟，总部设在麦加。第三次中东战争的结果，使伊斯兰国家感到加强国际团结的迫切性，1969 年在拉巴特举行的伊斯兰国家首脑会议

后，成立了三级制的伊斯兰国家组织：伊斯兰国家首脑会议、外长级会议和常设秘书处。这些国际性的泛伊斯兰组织对于团结穆斯林，维护伊斯兰国家的利益，彼此协调一致，起了重大作用。70年代以来，伊斯兰世界又陆续建立了一系列国际性或区域性泛伊斯兰组织或机构，主要有伊斯兰开发银行、伊斯兰新闻通讯社、伊斯兰国家广播电视组织、伊斯兰发展基金会、伊斯兰贸易发展中心等。这反映了泛伊斯兰主义思潮的影响和作用。

（八）伊斯兰现代主义

伊斯兰现代主义与泛伊斯兰主义强烈的政治倾向不同，伊斯兰现代主义表现出浓重的文化色彩。它是由穆斯林知识精英发起的一种宗教文化运动，探讨的是伊斯兰教与现代化的问题。这一运动约始于19世纪下半叶。早在阿富汗尼宣传的泛伊斯兰主义中，已包含有对伊斯兰教实行现代改革的主张。此外还有三位不同政治倾向的代表人物：印度的赛义德·艾哈迈德汗、穆罕默德·伊克巴尔和埃及的穆罕默德·阿布杜。

赛义德·艾哈迈德汗出生于德里莫卧儿王朝封建贵族家庭，受过良好教育。青年时代供职于英国东印度公司，深受英国文化影响。1857年，反英起义失败，促使他思考伊斯兰教本身的问题，认识到不吸收西方科学思想、不重视教育、不根据现实需要改造传统宗教，伊斯兰教就不会向前发展。印度穆斯林的贫困落后是由于愚昧无知、因循守旧、不求进取。改变困境的出路在于发展教育，普及文化科学知识。早在1859年，他就提倡以英语为教学语言，便于学生掌握西方现代科学知识。1864年，他创建“科学协会”，向印度穆斯林译介西方科学著作。1869年访问和考察英国社会，归国后致力于宗教教育与宗教改革。1874年，在阿利加尔建立“英国伊斯兰教东方学院”，拟以英国剑桥大学为样板办学，向穆斯林学生推广世俗教育与西方文化。1886年，他创立“全印

穆斯林教育会议”，提出诸多教育与社会改革目标，提高穆斯林妇女受教育的水平。阿利加尔学院在1920年转为大学，成为印度伊斯兰教现代派的学术中心。由于艾哈迈德在政治上反对封建君主专制，主张议会民主制，因而被保守的乌里玛（宗教学者）斥为异端。

穆罕默德·伊克巴尔（1873—1938年）出身于印度中产阶级家庭，受过传统宗教教育。1897年毕业于拉合尔大学，后赴英国和德国深造，广泛接触欧洲哲学、科学与文化。1908年回国任教，从事哲学研究与文学创作，并参与政治活动。1930年当选为“全印穆斯林联盟”主席，1931年参加于伦敦举行的英印谈判圆桌会议。他的诸多演说、论文和诗篇以宣扬民族独立为主题，阐述印度穆斯林是单一的民族和文化实体的理论，对巴基斯坦的建国有巨大影响。他的宗教改革思想与复古主义的主张完全不同，认为《古兰经》并非包罗万象的经典，应根据时代条件对其基本原则和精神予以新的解释；圣训虽然重要，但今人不宜生搬硬套；而公议和类比实为最重要的法律原则。“创制”是伊斯兰教固有的“运动原理”，只要坚持“创制”精神，伊斯兰教就可避免僵化。在政治上，伊克巴尔推崇自由、平等、团结的精神，反对专制独裁。他反对泛伊斯兰国家的设想，明确区别泛伊斯兰政治实体与泛伊斯兰团结意识，认为泛伊斯兰哈里发制度与时代潮流不合，而基于共同宗教信仰上的世界穆斯林各族人民的团结仍有积极意义。未来的穆斯林民族大家庭必须以民族主义为基础，当所有穆斯林民族走向富强之后，才能考虑以松散的穆斯林国家联盟的形式来体现泛伊斯兰团结。伊克巴尔把穆斯林民族主义理论应用于印巴次大陆的政治现实，提出信奉伊斯兰教的民众与信奉印度教的民众构成印度的两大民族，各有自己的文化传统、生活方式和民俗习尚，难以共同生活，只能各自为政。巴基斯坦的建立就是这种“两个民族”理论的结果。

穆罕默德·阿布杜于1849年生于埃及一农民家庭，早年在清真寺接受经堂教育。因不满于刻板的教学方式而中途辍学。后结识一位苏非长老，受其开导，重返学校。从此崇尚知识，重视精神生活。1866年进入爱资哈尔大学接受正统教育，在僵化保守的气氛中学习了12年，认识到社会、宗教改革的必要。后来，他成为阿富汗尼的学生和追随者。1882年，他参加了阿拉比领导的起义，失败后流亡国外。1884年，他在巴黎与阿富汗尼共同组织"坚柄"协会(团结社)，并创立同名刊物，提倡泛伊斯兰主义，反对西方侵略和封建君主制。1888年，他重返埃及，担任初审法官和上诉法庭顾问。由于法国法律的渗入和影响，他开始学习教育，翻译外国教育学著作，并到瑞士和法国访问，获益匪浅。1895年，他以政府代表身份参加爱资哈尔大学的行政管理工作，对传统宗教教育制度进行了多项改革。1899年，他被任命为埃及大穆夫提(教法说明官)，力主改革不适应现代社会的伊斯兰教法。1900年，阿布杜主持成立"阿拉伯文化复兴学会"，通过学会出版了大量阿拉伯古典著作，为阿拉伯语言文化的复兴做出了贡献。1905年，阿布杜病逝，政府为他在爱资哈尔清真寺举行了隆重的丧葬仪式。阿布杜的宗教改革思想以复兴伊斯兰教的素朴信仰为前提。他认为伊斯兰国家和民族的衰落，首先是由于统治者腐败无能、放弃宗教，以人为法律代替天启法律；其次是历代神学家、法学家和宗教学者多陷于派别纷争，忽视了对人民的引导；而苏非派领袖又以精神导师自居，将信众的心灵引入歧途。他认为，必须重整道德、净化信仰，恢复早期伊斯兰教的本来精神。但他又主张在进行教法创制时，必须依靠理性，只有这样才能解决现代文明中的新问题。他认为，伊斯兰教的基本信仰具有永恒的真理性，必须坚信不疑。而其他内容则仅仅具有相对价值，应随时间、地点、条件的变化而变化。他将经文分门别类，联系社会生活、伦理道德等问题做出具有现实意义和指导性的解释与判断。在致力于司法

改革的同时，他号召妇女要求得自身得解放；要限制一夫多妻习俗，允许穆斯林在邮政银行储蓄获利等。阿布杜坚持宗教、提倡理性与科学的基本主张还体现在他的社会伦理思想与政治观当中。他提倡利用新闻刊物与腐败作斗争，激发民族觉悟，但并不赞成立即实行代议制。他认为代议机构取决于人民的觉悟，民族觉悟提高，代议才能有效。这与阿富汗尼“首先改造人民的精神，而后才是政府”的思想相一致。他认为社会构成的因素有七个：科学知识、文化教养、商贸、工业、司法、宗教和武器。建立在道德基础之上的社会不能忽视贸易与工业活动，不能放弃以公正的制度治国安民。但阿布杜更看重愚昧的危险性，视愚昧为人类最大的贫困。他提出以公正的制度、纯洁的伦理道德和先进的教育与科学来治国，才能使人类社会安定幸福。

上述现代主义思想家改革思想的共同特点是，第一，是注重传统宗教教育的改革与发展，认为通过教育改革，特别是以宗教为基础的道德教育，可以使宗教复兴、社会进步，并推动政治改革；第二，是调和宗教与理性、宗教与科学，批判伊斯兰教中的宿命论与僵化的形式主义，主张人有自由意志、自然界的一切皆有因果关系和发展变化，人类在宗教的指导之下可以凭借智慧与理性了解认识自然；第三，把教法改革作为宗教改革的重要内容，修正中世纪教法学家的传统见解，依靠“创制”（独立判断）重新解释伊斯兰教的基本精神与原则。

进入20世纪后，现代主义思潮在许多伊斯兰国家成为主要的宗教社会思潮。随着民族民主运动的发展以及社会生活的现代化与世俗化，宗教改革的呼声再度高涨——发展成为震撼世界的当代伊斯兰复兴运动。

三、现代伊斯兰教

（一）寻求进步

除社会思潮与运动之外，在整个19世纪，伊斯兰世界思想界的主题是探讨落后原因、寻求进步动力。叙利亚改革家阿布杜·拉赫曼·卡瓦基比（1854—1902年）的长篇论文《众城之母》分析伊斯兰社会的弊病有宗教、政治、道德观念上的原因，长期遗留下来的社会文化观念是鼓励依赖意识，缺乏人的主观能动性，逃避现实；而学者们又咬文嚼字，与伊斯兰教简单易行的质朴原则不相符合，并且视一切自然科学和思辨性科学为背教；民众屈服于现实，悲观失望，认为不可能超赶西方；而政治上的原因更多，直接归咎于奥斯曼帝国的专制政权。与此同时，阿拉伯学者艾哈迈德·法塔赫·扎格鲁勒将艾德蒙·迪姆兰所著《英国进步之秘诀》翻译成阿拉伯文，并在开罗出版发行，引起东方学者的很大反响。书中谈到伊斯兰文明之星为何会暗淡陨落，而欧洲在各方面的进步与腾飞究竟是什么原因，正是穆斯林知识分子需要回答的问题。埃及学者穆罕默德·欧默尔（？—1918年）、黎巴嫩学者阿尔西兰（1871—1946年）都撰文探讨穆斯林的落后问题，联系现实，呼吁复兴与改革。有些学者还提出，应当把穆斯林与伊斯兰教区别开来，还有的提出将伊斯兰教与伊斯兰教学者加以区分，进而说明伊斯兰世界落后的原因不在于伊斯兰教，而在于人们背离了伊斯兰教。这一问题的探讨一直延续至当代，正如1976年阿尔及利亚民族宪章的评述：伊斯兰世界的衰落不能仅仅解释成是纯粹的道德原因，而是由于物质的、经济的、社会的、思想上的多方面的因素所造成，如内部动乱、专制加剧、外国入侵和殖民统治等。

殖民入侵带来的现代化的冲击与伊斯兰内部自我批判自我思

考的结果，使穆斯林从心底企盼和寻求进步，这种觉悟以崭新的面貌得到体现和表达。从19世纪80年代起，宗教与社会性演说开始使用多种文化语言，并包含有诸多关于国家与民族改革进步的新的概念。土耳其、突尼斯、阿尔及利亚的青年尤其表现出对改革的热情与思考。当时的进步刊物有：《勇为》、《改革》、《提高》、《进步》，分别在贝鲁特、开罗、突尼斯、的黎波里、哈勒颇、阿尔及尔、伊斯坦布尔、亚历山大等地发行。青年学生、军官组织了进步团体，呼吁改革，要求建立自由平等的社会政治结构。改革的宣传创造了一种文化氛围，一种新的情感在上升，即穆斯林有必要重新看待传统的伊斯兰社会结构。批判的矛头首先指向旧的教育体制特别是由宗教团体或清真寺组成的高等院校，在埃及、土耳其开始出现一批西式现代科学院校，如开罗知识学院（高等师范学校）（1872年）、印度阿里加大学（1875年）、拉合尔旁遮普大学（1882年）、贝鲁特奥斯曼学院（1897年）、伊斯坦布尔大学（1900年）、海德拉巴奥斯曼大学（1917年）、巴库的阿塞尔拜疆大学（1915年）、阿里加的伊斯兰国民大学（1920年）等。中高等教育的改善使西方文明的科技成果得到普及和利用，现代交通与通讯手段的改变促进了欧洲与伊斯兰世界间的文化交流，使处于农牧状态的伊斯兰国家向工业国家的经济模式发展。火车、轮船、水利、电力、天然气等公共设施的利用，带来了文明社会中心的居民在伦理观念上的变化，特别是知识阶层欢迎和赞赏这种物质生活的转变，把欧洲式的现代化城市生活看作是未来幸福生活的典范。这一时期的阿拉伯诗歌大量表现出对新的现代生活的赞美和肯定，从而壮大了现代化改革的呼声，伊斯兰革新的意识进一步得到普及。

在印度、土耳其和阿拉伯世界，受过宗教教育的青年人逐渐脱离保守的伊斯兰教长老，而加入具有新思想和新观念的穆斯林知识分子的行列。1898—1935年拉希德·里达在开罗发行的《灯

塔》杂志、1888—1958年艾布·凯拉姆·艾扎德于加尔各达发行的《伊玛目》杂志，都是宣传反映改革倾向的报刊。在改革者看来，宗教价值不能与社会政治价值相分离，自由、尊严、伊斯兰民族的主权，类似价值不能与屈从于外国统治的思想意识调和。因此，新的宗教意识是与民族主义为一体的，他们所进行的是反对殖民主义的政治文化运动。1908年，青年土耳其党涌现，对国家机构进行重大改革，最终罢免了专制主义的素丹。埃及青年也从未放弃对英殖民统治的斗争，至1922年使英国承认埃及的国家主权。1909—1910年埃及爱资哈尔与突尼斯齐东奈两所大学的学生先后采取罢课行动，要求改革教育大纲。北非阿尔及利亚和突尼斯的青年虽未能对法国统治产生政治上的威胁，但他们的民族主义意识在两次大战之间日益高涨，终于导致了民族解放战争。青年改革派与老一辈宗教改革家的区别在于，他们不仅热衷于道德宣传，而且具有进行社会文化革命的强烈意识和目标。通过新闻、著述、团体活动等合法途径进行宣传，使国民觉悟。这一时期的穆斯林青年已经跨出了中世纪，伊斯兰社会文化的历史揭开了新的一页。

（二）新的社会文化模式

受过现代教育的一代青年对20世纪初期伊斯兰思想的发展具有重要作用和影响。这是现代伊斯兰教史的关键时期。穆斯林知识分子与政界人士开始部分接受西方文化模式。

在政治上，大多数伊斯兰国家开始探讨政治体制改革问题，如建立立宪制、民族精英参与政务、政党及组织合法化、个人信仰与自由、社会公正、全民受教育的权利等。立宪制思想始于19世纪，穆斯林作为旅游者、外交人员或留学生对欧洲社会已有所接触和体察，通过对欧洲历史和政治学的翻译与研究所理解的欧洲的政治生活、社会契约理论、民权等思想原则已渗入到伊斯兰教

思想当中。1867年，突尼斯著名国家领导人赫伊鲁丁称赞立宪制度，认为大多数文明发展较快和进步的国家均实行自由立宪的政治制度。1876年，奥斯曼帝国改良派促使素丹制定基本宪法，建立两院制议会，虽然很快失败，但经过1908年青年土耳其党的革命，立宪制又得到恢复。1902年，叙利亚革新派思想家阿布杜·拉赫曼·卡瓦基比提出立宪思想，指出立宪制符合《古兰经》的原则，有利于防止专制。从此在伊斯兰国家产生了一些政党，公开明确各自对立宪的态度和立场。如埃及的自由立宪党（1907年）、突尼斯的立宪党（1920年），立宪一词在新闻界成为一种口号，作为一切目标的总和。有些学者认为，宪法的概念源自西方政治文化，在伊斯兰教中并无根据，只有间接规定。伊斯兰教的政治体制是延续了13个世纪的哈里发制度，这是一种特有的模式。还有的学者认为，《古兰经》提倡的协商原则与现代政治制度中的民主思想是一致的。类似解释表明，伊斯兰教的精英们、年轻的一代改革者已经有了强烈的参政意识，立宪制成为符合伊斯兰教政治原则的惟一道路，符合赞赏西方社会文化模式的一代新人的愿望与理想。

在宗教领域，重新开启教法创制的大门，不仅是老一辈改革家的愿望与呼声，也同样是受到西方思想影响的新一代改革者的努力方向。为此，穆斯林知识阶层于1904年在日内瓦发行了《伊智提哈德》（《教法创制》）杂志，1905年移至开罗，1911年改在伊斯坦布尔发行。社会改革的焦点是妇女问题。数世纪以来，妇女问题皆依据《古兰经》、圣训和法学家的意见，并服从于一些习惯法，关于妇女问题的一些基本原则是不容违背的。然而19世纪的新闻、小说、游记等文学作品都在宣扬西方妇女的地位与生活，教会学校重视基督徒妇女教育的方针令穆斯林羡慕和向往。因此，新一代改革者大声疾呼反抗旧制度，彻底改变妇女现状。印度现代主义改良派艾哈迈德·汗的学生穆姆塔兹·阿里撰文《妇女权

益》，提出男女平等，对关系到妇女个人状况的道德说教与实践进行改革。埃及文学家及学者嘎西姆·艾敏（1863—1908年）也从意识形态角度论述了妇女解放问题，反对教法的僵化，提倡批判旧的社会制度，引起强烈反响。穆斯林妇女开始争取自己的权益和地位。埃及女文学家呼达·舒阿拉维（1879—1947年）和马立克·哈夫尼·纳绥夫（1886—1918年）堪称妇女觉悟的先锋，她们发表的关于妇女地位和权益的文章在当时颇具影响。不过她们的主张皆以伊斯兰教的正统原则为依据，要求取消不符合教法的一些社会习俗，如无限多妻与随意离婚、将妇女禁闭家中、不参与社会等，同时提倡男女受教育的同等权利。

在20世纪最初的10年当中，伊斯兰世界的改革仅仅是个开始，1906年，印度穆斯林协会成立，还在俄国的一个城市召开第一次会议，开创了“伊斯兰谅解”运动。但是不久，欧洲各国便开始分离伊斯兰世界的行径。欧洲霸权主义使国民的自由与尊严受到侵害，改革者们失去信心，伊斯兰教与欧洲之间协调和谅解的幻想被彻底埋葬在一次世界大战的硝烟之中。

（三）危机与思考

两次大战之间的时期，伊斯兰世界面临重重困难与危机。欧洲各国利用一切手段肢解奥斯曼帝国，入侵和控制伊斯兰教国家。1900—1911年俄国干涉伊朗危机，1911—1912年意大利吞并利比亚，1912年法国和西班牙对摩洛哥实行委任统治，1913—1914年俄国对伊朗边界施加压力，并侵占伊朗，1916年英国利用奥斯曼帝国在两圣地总督谢里夫·侯赛因发动反土耳其人的阿拉伯革命，并拥立侯赛因为王。1918年侯赛因之子费萨尔的军队进驻大马士革，1920年通过“叙利亚会议”而拥有对叙利亚、约旦和巴勒斯坦的完全主权。但这种主权与英法在该地区的野心相悖，故而英法为扩张势力，通过多次协议分别对巴勒斯坦、伊拉克、叙

利亚、黎巴嫩实行委任统治，并在一系列不光彩的会谈之后挤走费萨尔。侯赛因阿拉伯政权在叙利亚的失败，使阿拉伯民族主义认识到，依靠与英法结盟，不可能获得真正的独立，必须奋起反抗英法的委任统治。特别是1917年，英国出于在中东的政治战略，发表《贝尔福宣言》，支持犹太复国主义，在巴勒斯坦建立犹太民族国家。从此，阿拉伯世界开始进入长期艰苦的反西方斗争阶段。

一次大战的结束，改变了穆斯林长期以来对世界的看法。他们曾毫不犹豫地坚信，"伊斯兰领地"能够对付一切侵略，伊斯兰文明与文化是绝对优越的文化，穆斯林皆兄弟的意识会使伊斯兰民族友好相处、不致分裂。总之，他们曾认为伊斯兰教是常胜的。这一切都已被无情的现实所毁灭，伊斯兰国家的主权几乎全部丧失，穆斯林的领地已经崩溃，隶属和服从于外国法律与文化。伊斯兰民族尽管奉行不结盟的中立政策，但依然被迫卷入相互对立的阵营。成千上万来自印度、马格里布和非洲的穆斯林青年在欧洲军队服役，与伊拉克、叙利亚的另一些穆斯林作战。从大西洋至印度洋，经过辽阔的中亚地区，穆斯林国家一个又一个地被英、法、意大利、西班牙、俄国等帝国主义吞并。而一次大战一个最重要的结局是，作为伊斯兰教政治实体的奥斯曼帝国彻底消亡，作为伊斯兰民族政治宗教统一象征的哈里发制度彻底结束。土耳其以凯末尔为首的民族民主革命坚决提倡政教分离，认为过去政教合一的哈里发制应当对土耳其所遭受的一切衰落负责，以此结束了宗教人士的统治。古老的宗教政治结构解体，随之而起的是新的土耳其社会文化方面的巨大转变。伊斯兰世界各国政界与宗教人士曾为恢复哈里发制而作过探讨和努力，并无实际结果。更多更迫切的问题接之而来。自30年代以来，犹太复国主义更加猖狂，巴勒斯坦问题与危机使伊斯兰民族经历了历史上最大的灾难。穆斯林知识分子感到，哈里发制的灭亡，代表了一种旧制度的崩溃，伊斯兰教需要有一种新的制度来代替。但是，殖民政权总是阻止

伊斯兰社会向前发展，农业、矿物、森林资源的利用开发以及交通设施的建立均从殖民利益出发，其政策导致伊斯兰国家经济、社会、文化的更加落后。为了消除穆斯林民族的特性，他们对抵制殖民主义的进步人士实行监禁或流放，去麦加朝觐的穆斯林受到严格监控，经济领域及科技机构的重要职务均由外国人担任，国民语言与文化的影响受到削弱。在伊斯兰教内部，革新倾向常常受到宗教保守势力的反对，来自苏非集团、清真寺和宗教院校以及坚持瓦哈比派教义的沙特政府方面的阻力很大。在痛惜过去、而又对现实无能为力的情况下，穆斯林的怀旧心理从宗教与文学两方面得以体现。自 30 年代起，有关伊斯兰教先知穆罕默德生平事迹的著作比以往任何时候都多，埃及文学评论家塔哈·侯赛因（1889—1973 年）、陶菲格·哈基姆（1898—1987 年）、革新派诗人及评论家阿巴斯·马哈茂德·阿嘎德（1889—1964 年）、政论家穆罕默德·侯赛因·海卡尔（1888—1956 年）等人都从不同角度撰写了穆罕默德生平，早期伊斯兰教名人传记著作也随之繁荣。阿尔及利亚学者、民族独立与伊斯兰现代思想的旗手伊本·巴迪斯（1889—1940 年）认为这种文学表达了穆斯林的一种愿望和追求，人们希望从回顾先辈的业绩中获取现代伊斯兰社会发展的动力。

历史的回顾，深刻的反思，为战后 50—60 年代伊斯兰思想的形成奠定了基础。战后的历史条件与形势也为伊斯兰世界提供了重新发展的机会。

（四）独立后的再思考

战后 40—60 年代，亚、非、拉美最强大的潮流是在民族主义旗帜下进行的反帝反殖、争取国家独立和民族解放的斗争。各国的政变活动加快了民族解放的进程，印尼、叙利亚、黎巴嫩、约旦、巴勒斯坦、利比亚等伊斯兰国家以及尼日利亚、喀麦隆等穆斯林居多数的非洲国家相继独立。漫长的殖民之夜已然过去，然

而在独立的曙光下并非一切都美好。王权或军人政权并未有助于民主与进步，外来思想意识形态不断取代民族的宗教文化遗产。在专制统治下，伊斯兰教平等与社会公正的原则没能得到实现，大多数伊斯兰国家仍处于落后的状况。凯末尔主义虽然为土耳其和伊斯兰国家的革新与发展开辟了道路，但它反宗教人士的极端武断政策反而更激发了保守派阵营的力量。传统的逊尼派、瓦哈比派及 30 年代产生于埃及的穆斯林兄弟会运动都视凯末尔主义为反伊斯兰教的意识形态。阿拉伯世界进步的民族主义运动没能战胜外国控制，也未能说服和争取保守的宗教势力，自身又尚未形成一种令伊斯兰世界信服的现代化发展模式。由于这些因素，泛伊斯兰主义思潮特别是 30 —40 年代以印度穆斯林思想家毛杜迪（1903 —1979 年）为代表的新传统主义理论思想成为被广泛接受的潮流。

60 年代后期，新泛伊斯兰主义兴起。它与 19 世纪末阿富汗尼倡导的泛伊斯兰运动在内容和形式上有所不同，不再要求恢复哈里发制度，也不谋求建立统一的伊斯兰国家或联邦，而强调全世界穆斯林共同的宗教信仰、共同的文化遗产和各穆斯林民族之间的传统联系，倡导在当代情况下加强伊斯兰国家之间的团结，开展在政治、经济、文化、科学和教育等领域的合作，促进各国的繁荣与发展；在国际事务中采取一致立场，维护伊斯兰世界的共同利益，反对外来势力对伊斯兰世界的干涉和控制。新泛伊斯兰主义的影响和推动力来自一些国际性伊斯兰教组织，1926 年成立于麦加、1949 年在卡拉奇恢复活动的世界穆斯林大会是一个非政府性组织机构。其宗旨是在世界各地传播伊斯兰教，宣传超民族、超国家和超地域的伊斯兰思想，在伊斯兰世界抑制马克思主义无神论和西方化世俗化的影响。1962 年在麦加成立的伊斯兰世界联盟主要是利用一年一度的朝觐机会，举办各种会议，讨论伊斯兰世界所面临的问题，散发宗教宣传品，组织专题讲座，并对伊斯

兰传教活动和文化活动提供帮助。1970 年成立的伊斯兰会议组织至 1991 年已有 47 个成员国，每年召开外长会议。它活动的目的在于："促进伊斯兰各国之间的团结，加强各国在经济、社会、文化、科学和其他重要领域的合作。努力消除种族隔离和种族歧视，根除一切形式的殖民主义。共同努力保卫圣地，支持巴勒斯坦人民恢复其权利和解放家园的斗争。加强穆斯林全体人民为维护他们的尊严、独立和民族权利的斗争。创造一种适当的气氛以促进各会员国与其他国家之间的和平和谅解。"类似组织体现和强调了伊斯兰国家的特性，进一步促进了穆斯林自我意识的觉醒，也标志着战后伊斯兰世界的发展进入了一个新阶段。

与此同时，50—70 年代，伊斯兰世界著名的政界人物成为新的改革领袖。而在此之前，两次大战之间的改革领袖多出于思想家或学者。新一代改革家缔造了新的伊斯兰思想意识。

1956 年，随着苏伊士运河收归国有，埃及总统纳赛尔（1918—1970 年）作为民族英雄赢得阿拉伯世界的好评。此时阿拉伯世界在思想意识方面正处于空白。1963 年阿拉伯复兴党在叙利亚当政后，其学说与思想仅在叙利亚、黎巴嫩和伊拉克三个国家盛行，复兴党纯粹的世俗化特征使它在伊斯兰世界的传播受到限制。而纳赛尔主义却在埃及以外的阿拉伯伊斯兰世界非同凡响。纳赛尔奉行积极的中立政策，与阿拉伯民族和非洲、亚洲、拉丁美洲各民族相互合作，不断加强阿拉伯人的地位和影响，为阿拉伯世界借鉴第三世界国家经济社会发展的先进经验而创造条件，包括推行他所倡导的革命的社会主义。阿拉伯学者评价纳赛尔是一位传奇人物，在同时代的政界人物与宗教改革家看来，就像一位大哥和导师。纳赛尔的崇拜者有阿尔及利亚总统本·贝拉（1963—1965 年在位）和利比亚总统卡扎菲。

印度尼西亚总统苏加诺从印尼 1945 年独立一直执政至 1966 年。尽管他首先是一位政治领袖，但他仍力图作印尼穆斯林民族

之父。在其政治演说中常常提及伊斯兰教，他执政的五项原则是：民族主义、国际主义、相互协商、社会保障、对真主的信仰。在外交方面，苏加诺力求加强印尼与伊斯兰世界的文化联系和情感沟通。为了维护社会平衡，他未能对伊斯兰运动持宽容态度，间接地助长了共产主义在印尼的传播。1965年发生流血冲突之后，他被迫把权力移交苏哈托。苏哈托如同纳赛尔一样，成为亚非运动的领袖。1955年万隆会议精神同纳赛尔主义一样在一些伊斯兰国家获得反响，成为这些国家内政外交的精神基础。

1957年任摩洛哥国王的穆罕默德五世（1909—1961年）是20世纪仅有的几位穆斯林领袖之一。法国委任统治时期，殖民政府为加强自己的力量，曾于1953—1955年间将这位属于先知家族的穆民长官罢免流放，阿拉伯伊斯兰世界感到这是对摩洛哥民族的挑战，是对伊斯兰教的亵渎，因而他在被流放又回国执政之后，获得伊斯兰世界穆斯林的敬仰和同情。

布尔吉巴是又一位强有力的人物，是突尼斯民族独立的伟大战士。1957年任国家总统至1988年。作为一个伊斯兰国家的总统，布尔吉巴力图成为民族的导师和慈父，他的权力具有无可争辩的合法性，管理国家政治及其他社会生活领域的一切大事。在他的指导下，突尼斯宗教界人士发布了关于斋戒、朝觐和妇女地位等一系列问题的教律裁判，1956年国家对私人身份法的改革是最大胆的行动。布尔吉巴总统以自身的行动表明了一个思想，即伊斯兰教应接受理性的判断，认为他有权代表人民进行教法创制，以符合理性和现代社会道德发展需要的精神解释伊斯兰教最初的原则。

1958—1969年出任巴基斯坦总统的阿尤布汗肩负的任务也并非轻松，巴基斯坦建国虽然已有10年，但仍在寻求自己的发展道路。革新派与原教旨主义在思想意识方面的关系相当紧张，阿尤布汗力图使国家走上民主改革之路，一些宗教反对派利用民众

的宗教情感不断扩大影响，致使阿尤布汗在发布了宪法草案之后却使国家面临分裂的局面。宗教党派要求制定伊斯兰宪法，并且要求宗教学者具有绝对的立法权和决策权。由改革派组成的军政府只得反击宗教势力的宣传，主要是针对毛杜迪（1903—1979年）为首的伊斯兰教促进会。1969年，阿尤布汗在原教旨主义的压力下主动退位，叶海亚汗为首的军事指挥委员会接替政权，但也未能挽救社会的安定和阻止东巴的分离。1971年，阿里·布托（1928—1979年）上台，他所代表的巴基斯坦人民党的执政纲领有四条：伊斯兰教是国教，政权是民主，经济方针是社会主义，权力的主人是人民。在东巴分离之后布托在内部实行改革，使民众恢复信心。1974年拉合尔的伊斯兰首脑会议之后，巴基斯坦以崭新的面貌进入国际舞台。1977年的军事政变推翻了布托，并在1979年被判死刑。这位开明的伊斯兰教领袖曾经想在伊斯兰教的旗帜下实现他的民主与社会主义，引导他的民族走适合于第三世界发展的道路。布托之后，齐亚·哈克（1977—1988年执政）在飞机失事中丧生。1991年，孟加拉国民党领袖哈立德·齐亚夫人通过大选担任总理，这是伊斯兰世界历史性的创举。

以上各位领袖人物除穆罕默德五世以外，均属政界人物。在宗教问题上，他们的思想更接近于凯末尔，尽管没有像凯末尔那样断然拒绝国家与宗教的一切联系。

特别值得一提的是沙特国王费萨尔·阿布杜·阿齐兹（1906—1975年），他从1964—1975年当政，一生追求两大目标，一是国家的现代化，二是加强沙特作为一个伊斯兰国家的地位。由于沙特的经济财政实力，使它在外交、经济、宗教领域为伊斯兰事业和伊斯兰国家的发展做出贡献具有更大的主动性。它资助伊斯兰各国的宗教、社会文化机构，支援各大洲的穆斯林少数民族，鼓励开发对所有伊斯兰国家科技进步有益的项目，组织召开伊斯兰国家首脑会议或专家会议，以实现全体穆斯林之间的相互沟通

与合作。作为两圣地的护卫者，麦加已成为费萨尔国王政治战略的重要中心，成为沙特政权进行政治与宗教宣传的有效途径。费萨尔国王还最有资格代表穆斯林发表对耶路撒冷问题的立场和观点，特别是1973年十月战争以来，费萨尔利用他个人与国家的影响以及石油武器支持阿拉伯阵营在中东的斗争，巴勒斯坦问题也因此而成为伊斯兰教的一个重大问题。

除政界人物外，对20世纪现代伊斯兰社会、政治、文化的发展具有重要作用和影响的穆斯林人物还有：印巴伊斯兰原教旨主义的旗手毛杜迪（1903—1979年）、印度伊斯兰教改良主义运动的杰出代表艾布·凯拉姆·艾扎德（1888—1958年）、黎巴嫩什叶派领袖及政论家艾哈迈德·阿里夫·宰因（1883—1960年）、土耳其伊斯兰回归运动领袖塞伊德·努尔西（1873—1960年）、印尼改良派领袖哈吉·艾鸠斯·赛里姆（1889—1935年）和穆罕默德·尔撒·安沙利（1916—1969年）、埃及穆斯林兄弟会创始人哈桑·巴纳（1906—1949年）、阿尔及利亚民族运动领袖与改革家伊本·巴迪斯（1889—1940年）、摩洛哥政治家及改革家阿俩勒·法西（1907—1974年）、美国黑人穆斯林运动领袖伊利加·穆罕默德（1897—1975年）、中亚哈萨克斯坦穆斯林领袖齐亚丁·巴布·汗等。所有政治家、思想家和改革家都把伊斯兰教作为自己运动的原则，无论是传统派还是革新派，都声明自己的主张是为了民族的利益，是为摆脱外来干涉与控制，为消除不符合原始宗教教义的道德文化影响。

战后相当一部分伊斯兰国家占统治地位的都是各种源自西方的意识形态，民族主义、自由主义、社会主义、共产主义，传统伊斯兰教的政治功能已被削弱到最低的限度。像埃及、突尼斯、伊拉克、也门、利比亚等国在获得主权之后，自然而然地取消王权制，采纳共和制。伊斯兰国家对共和制的选择有几种因素促成：（1）土耳其的榜样，（2）受西方模式影响，民族解放运动领袖大

多接受过欧洲教育，赞赏凯末尔主义，（3）对曾不同程度地与殖民政权合作或较弱无力的王权制失去信心，（4）相信伊斯兰教的协商制度与现代民主制度中的一些原则是相吻合的。另一方面，政治解放与社会主义治国方案是伊斯兰国家大多数民族解放运动方针中的两个不可分割的要素。社会主义意识形态从 20 世纪 40 年代起吸引了阿拉伯世界的精英，如叙利亚阿拉伯复兴党的思想目标是世俗主义、社会主义、复兴阿拉伯民族。共产主义的宣传为在伊斯兰国家推行社会主义起了一定作用，但共产主义的唯物论及对宗教价值的否定限制了它在伊斯兰世界的传播，伊斯兰世界一直视共产主义为陌路。只有印尼共产党在 1945—1965 年间奉行共产主义，苏加诺总统的口号是：民族主义、宗教与共产主义结盟。社会主义需要有伊斯兰教的依据，才能被伊斯兰国家的人民所接受。政府已习惯于把自己对社会主义的选择描绘成符合伊斯兰教的信仰精神。阿尔及利亚民族宪章写到，阿尔及利亚的社会主义不源于任何唯物主义哲学，与任何同国民思想不符合的概念无关。社会主义建设与宗教价值的繁荣同步而行，伊斯兰宗教价值正是阿尔及利亚民族特性的要素。阿尔及利亚、突尼斯、利比亚、叙利亚、伊拉克、塞内加尔等国都宣称选择社会主义道路，各有各的经验，归结为一种模式就是伊斯兰社会主义。它的积极作用是，控制民族经济，与落后作斗争，普遍实行社会公正。消极性在于，绝对拒绝资本主义和共产主义。力图根据《古兰经》的最高目标，走介于自由经济和共产主义全民所有之间的道路。有些著述把社会主义列为源自西方的学说之一，因为社会主义在许多情况下提倡的是一党专政，认为这样会在伊斯兰国家埋下新贵族和新官僚主义的种子。有些人特别强调社会主义与革命两个概念，认为它表达了《古兰经》的价值；并且提出，实践《古兰经》的教义，不依据传统主义的先辈派标准如沙特、巴基斯坦的原教旨主义或复古主义，也不能依靠两次大战期间那种改革号召

方式，而应当根据社会主义革命的逻辑。阿尔及利亚民族宪章明确指出："伊斯兰世界要想复兴，必须经过改革，通过进行社会革命来完成。"学者们认为，尽管一些执政者将社会革命涂抹上伊斯兰教的色彩，但它从形式、内容到手段均借鉴于部分欧洲和第三世界国家的政治制度。其思想模式从客观上讲，同伊斯兰国家已有的传统结构（部落封建制或土耳其的现代民主制）无任何联系，同时与70年代以来的伊斯兰意识形态也完全不同。

（五）回归伊斯兰

1967年第三次中东战争的失败给阿拉伯民族主义带来致命的打击，许多穆斯林群众认为阿拉伯人的失败是由于背离了自己的宗教信仰。与此同时，1969年耶路撒冷著名的阿克萨清真寺遭焚，激起穆斯林广泛而强烈的愤怒。这一事件导致了第一次伊斯兰国家首脑会议的召开，费萨尔国王代表与会国发出对以色列进行"圣战"和解放耶路撒冷的号召。从此，伊斯兰教更具有战斗性，对内要反对专制压迫，对外要反对外来干涉和控制，从而改变伊斯兰民族个人与社会生活的现状，因此产生了伊斯兰教的回归运动——号召恢复和重建伊斯兰教的社会与国家。1979年霍梅尼领导的伊朗伊斯兰教革命使当代伊斯兰教复兴运动达到高潮。

新时期的伊斯兰复兴思想不仅反映在穆斯林的宗教生活中，例如坚守宗教礼仪、按时礼拜、斋戒、缴纳天课，到宗教院校学习，在世俗化与西方化的环境中提倡宗教价值、崇尚和追求以往的道德传统，禁酒、禁赌、取消不符合教规的文化娱乐活动，等等。而且更重要的是，它更加明显、更加直接地表现在穆斯林国家的社会和政治生活中。也就是说，伊斯兰国家的政治在伊斯兰化，而伊斯兰教本身也在政治化。

一方面，各国政府越来越多地利用伊斯兰教来使自己的统治合法化，以争取穆斯林民众的支持，不断巩固自己的地位。执政

者在制定内外政策时，要使用伊斯兰语言表述，以伊斯兰教为价值标准，寻求宗教界的支持与合作。一些世俗程度较深的国家如土耳其、叙利亚、突尼斯、伊拉克等国，也在70年代中期纷纷“转向”伊斯兰。另一方面，各国反政府力量，无论合法、非法、公开、秘密，都在向伊斯兰“靠拢”，纷纷指责和批判政府背离伊斯兰教，号召人民起而推翻“非伊斯兰”的统治，重新建立真正的伊斯兰政府。70年代后期，许多伊斯兰国家都面临宗教反对派的压力，如埃及的“穆斯林兄弟会”、伊拉克的“号召党”、土耳其的“救国党”、黎巴嫩的“阿迈勒运动”和“真主党”等。宗教反对派通过游行示威、竞选参政等合法方式，或采用袭击、暗杀、绑架、爆炸等暴力恐怖手段与政府对抗。

在埃及，70年代，由于萨达特执行经济开放政策使社会两极分化日趋明显，政府机构中贪污腐化现象严重，加之萨达特的对外政策亲美并同以色列进行和平谈判，遭到原教旨主义者的激烈反对。萨达特本人也因提倡政教分离、镇压兄弟会而被暗杀。80—90年代，穆巴拉克继续推行政教分离政策，并对伊斯兰势力采取分化与打击相结合的手段，吸收部分穆斯林兄弟会成员进入议会，致使原教旨主义内部温和派与激进派的分歧加大。激进派的赎罪与迁徙组织、圣战组织、伊斯兰解放党等主张以暴力推翻现存的政治秩序，建立伊斯兰国际和全面实行伊斯兰教法。它反对选举；而温和派的穆斯林兄弟会开始走通过竞选参政，以非暴力方式实现社会“伊斯兰化”的道路。1987年大选结果，穆斯林兄弟会与自由党结盟得到全国17%的选票，在议会获得60个议席，其中兄弟会成员获36席，成为最大的合法性反对党。

在伊朗，十叶派教士集团分布于全国城乡各地，与社会各阶层群众有着广泛联系。不仅掌握清真寺、宗教学校等传统的舆论阵地，而且拥有土地、庄园、寺产等独立的经济资源。这个集团在社会生活和政治生活中有着举足轻重的影响。巴列维王朝，一

直采取限制宗教特权的措施。60年代，国王又推行以土地改革为内容的"白色革命"，触动了宗教界的经济利益。加之巴列维国王大搞"现代化"、"西方化"和"世俗化"，社会两极分化严重，人民日益贫困。至70年代末期，国内矛盾激化，人们纷纷走上街头，高呼打倒国王的口号。在持续了三个月的动乱之后，巴列维国王流亡国外，而原来流亡国外的宗教上层人士霍梅尼却凯旋般从巴黎飞回伊朗，宣告伊朗伊斯兰共和国的成立。1980年的新宪法规定："伊斯兰共和国只承认真主的统治"，它的立国基础是《古兰经》，"教法学家依据《古兰经》和真主的传统发挥永恒的领导作用"。霍梅尼作为宗教领袖被赋予极大权力，包括任命教法监护委员会成员和最高法院院长、统帅全国武装力量、决定宣战停战等。在社会生活中，霍梅尼实行"全面伊斯兰化"，废除原先实行的世俗性民法、刑法和商法，按伊斯兰教法治理社会。规定妇女必须戴面纱，少参加公共活动，主要责任是做一个好的抚养教育子女的母亲，严禁饮酒、吸毒、赌博和播放西方音乐，禁止男女同校，禁止银行利息等。在对外政策上，提出"不要东方、不要西方，只要伊斯兰"的口号，反对美国和苏联两大霸权主义，解放全世界被压迫的人民。为此，首先是向穆斯林国家输出"伊斯兰革命"。由于伊朗革命号召各国穆斯林推翻本国的世俗化政府，从而引起许多伊斯兰国家政府的不满与担忧。海湾六国组成了合作委员会，以对抗伊朗的威胁。而两伊战争的爆发也有这一方面的因素。

在沙特阿拉伯，由于石油开采和巨额石油收入，使国家的富裕程度已很高。但它仍是伊斯兰教色彩十分浓厚的国家。沙特王室与宗教学者阶层，力图使现代化的生活方式符合传统伊斯兰教教规。在这个典型的"伊斯兰原教旨主义"国家，《古兰经》就是宪法，宗教法庭就是国家司法机构。沙特王室政权的统治由于有政教合一的基础而一直比较稳固。但是，到了70年代末，其统治也受到了伊斯兰复兴运动的冲击。1979年伊斯兰教历1400年元

旦，一批原教旨主义分子占领了麦加大清真寺，通过高音喇叭向在寺内做晨礼的4万穆斯林宣布，沙特家族的统治是非伊斯兰的，号召人民推翻这个腐败的、投靠美国的统治集团，建立真正合法的伊斯兰统治。

在阿富汗，20世纪70年代初已出现反政府的伊斯兰组织，反对当时国王采取的世俗化西方化道路。1978年，左翼人民民主党政变建立亲苏共和国后，引起更多伊斯兰“圣战”组织的反对。当1979年苏联入侵保护亲苏政权时，伊斯兰反对派与政府的斗争演变成当地穆斯林与苏联侵略军的战争。被称为“七党联盟”、“八党联盟”的伊斯兰抵抗组织的共同点是反对共产主义意识形态，得到穆斯林国家的广泛支持，经过十多年的奋战和努力，终于在1992年接管喀布尔政权，宣布阿富汗为伊斯兰共和国。现在，阿富汗的“塔利班”组织已接近取得全国政权。

在马来西亚，20世纪80年代，马哈蒂尔出任总理，宣布“政府机构伊斯兰化”，并建立了伊斯兰银行和保险公司、伊斯兰国际大学、伊斯兰医疗中心等，并在对外关系上尽力向伊斯兰国家倾斜。在利比亚，卡扎菲上任伊始，就宣布进行“伊斯兰文化革命”；70年代又宣布在全国实施伊斯兰法，并开展消除西方文化、净化思想的群众运动。90年代，伊斯兰复兴的大潮重又涌起，《撒旦诗篇》引起的轩然大波从另一个侧面说明了穆斯林自我意识的回归和加强。阿尔及利亚最大的反对党诞生于1989年的“伊斯兰拯救阵线”，在新国民议会第一轮选举中夺得188席。该组织的口号是不要宪法，不要法律，《古兰经》就是一切，宣扬伊斯兰就是社会的平等与正义，是改变现实、摆脱困境的良方。在约旦河西岸和加沙地带，“哈马斯”运动一直在进行斗争，反对任何一种和平解决巴勒斯坦问题的提议、方案和国际会议，同时反对巴解组织要把巴勒斯坦建成一个世俗国家的计划，致力于消灭犹太复国主义和以色列，为解放巴勒斯坦而进行“圣战”。在中亚，苏联解

体后，伊斯兰教开始争夺这一地区。中亚争夺战说明了伊斯兰教在未来中亚各国的政治和社会发展中将会发挥重要作用。

伊斯兰复兴运动中虽然伴生了极端主义组织，但就其宗教内容本身来说，它表达了一种愿望、一种一直遭受压抑而又决心冲破罗网、争取自由公正的出自宗教感情的民族愿望。它的活力在于对伊斯兰教的信仰、在于对自己权利的时代性关怀，同时也在于对伊斯兰因素在国际政治生活中重要性的观察，政治伊斯兰正以强劲的势头进入 21 世纪。

第五章

伊斯兰政治

伊斯兰教本身就是宗教革命与社会革命相结合的产物。从穆罕默德创建的穆斯林宗教公社，至中世纪阿拉伯伊斯兰帝国，伊斯兰教一直是一种政教合一的政治制度。近现代伊斯兰世界各国或继续奉行政教合一的制度，或实行政教分离的国策。但是，无论实行哪种统治形式，伊斯兰教在政治生活中仍然具有非常重要的作用。教派活动、民众起义、社会思潮与运动，都带有强烈的宗教色彩。政治伊斯兰已成为当代东西方伊斯兰教研究的主题。特别是当代伊斯兰复兴运动，它所追求的主要目标在于建立伊斯兰政府，恢复伊斯兰教法治，推行伊斯兰秩序。伊斯兰政治理念作为伊斯兰制度文明的重要思想基础，是很值得探讨的一个问题。

一、《古兰经》的政治思想

伊斯兰教政治理论的基础源于《古兰经》，它与宗教信仰紧密相关。这种政治理论有如下五项基本原则：

第一，服从真主和使者，服从主事的人。伊斯兰教强调穆斯林必须信仰真主，必须服从使者。使者是由真主挑选的品德高尚完美的人，引导世人按真主的启示过有意义的生活（3：84）。而世间的主事人或执政者，则被看作是代表真主治理世间一切事务，也应当服从（4：59，2：30，10：65，3：189）。不过，《古兰经》要求执政者应当具有同使者一样完美的品德与作风，要大公无私，

主持正义。对于失去民心的当政者，另当别论。这种敬主忠君的思想体现在历代教法学家、及学者关于伊玛目政权的论述当中。[①]

著名罕百里派教法学家伊本·太米叶（1263—1328年）在《论合法政治》（或译《论君主与臣民改革的政策》）一书中谈到："管理民众是宗教最大的职责与义务，只有通过管理和统治才能确立宗教。""人类在现世与来世的利益必须通过相互支持与合作才能实现，因为人与人之间是相互需要的。而在人类聚集的整体当中，需要有一位正确的领导者，带领民众兴利除害，劝善戒恶。""人类的利益能否实现，在于有无一个强有力的统治，君主是真主在大地的影子，即使暴君统治六十年也胜过一日无君。"[②] 其他的先辈学者如著名的沙斐仪派教法学家毛鲁迪（1058年卒）和著名的教义学家安萨里（1111年卒），以及他的后辈学者如著名的历史学家、社会学家伊本·赫勒敦（1332—1406年）等都有相同的见解。在他们看来，宗教与君主是相辅相成的，"宗教是基础，君王是卫士。无基础（政权），难于支撑；无卫士，（宗教）必会丧失"。[③] 安达卢西亚穆斯林神学家、教法学家伊本·哈兹姆（994—1063年）特别提到伊玛目政权的统一性，指出一个民族不允许有两个伊玛目同时存在。[④]近代埃及政治家、穆斯林革新派学者穆罕默德·阿布杜（1849—1905年）在《科学与文明发展中的伊斯兰

① 穆罕默德之后，穆斯林的执政长官一般称为"哈里发"或"艾米尔"，后也称"伊玛目"，意为哈里发担负的最崇高的一项工作是率众礼拜。因为清真寺中主持宗教生活的教长或作为教义学家、教法学家的教长称为伊玛目。而就"伊玛目"一词的原意，专指"领导者"、"政权"。

另外，在什叶派穆斯林中，伊玛目专指该派领导人阿里及其后裔，这一称呼只表示他是"神权"（教法规定的、天启的权力）的主人，而不管他是否真正掌权。而逊尼派（正统派）使用的哈里发或伊玛目之称，则完完全全表示他是真正权力的主人。

② 《伊斯兰文明百科》第3册，第32—33页。

③ 《伊斯兰政治思想的发展》，第221—222页。

④ 同上书，第237页。

教与基督教》一书中说："伊斯兰教是宗教也是法律（天启教法），它制定了法度（规范）与权利，每个信仰者不一定都按照它的规范行动，有可能会顺从私欲，忽视权利，破坏法度，因此必须要有一种力量来保证法度的执行。这样的立法才算明智英明。"① 阿布杜的学生，伊斯兰宗教学者拉希德·里达（1867—1935年）在《论哈里发制》中说："民族的先辈们、逊尼派及其他各教派都一致认为，树立伊玛目管理民族，这不仅在理论上是必须的，而且是教法规定的穆斯林应尽的义务。"② 当代为现实政权存在合法性辩护的穆斯林学者认为，伊斯兰教义包含宗教与世俗两个方面，真主具有至高无上的权力，是最高统治者，并且把这种权力授予整个人类，各国人民对自己的祖国都拥有主权。但全体民众不可能都来执政，必须要有一个总的机构来指导和管理穆斯林的宗教与世俗生活事务，贯彻伊斯兰教。历史上穆罕默德与后任哈里发们已经履行了这一职责。当今各国的君主、苏丹或总统不仅代表真主管理人世，也代表着整个民族与社会，民族是真正的主人，政府应当为民族服务，使人民安定幸福。③

穆斯林经注学家在解释《古兰经》关于服从真主和使者、服从主事人的章节时认为，服从政权，不是直接服从于统治者，而是以统治者是否服从真主和使者为出发点。只有当政权执行伊斯兰教法时才可以服从。教法学家普遍认为，只要违背经训和教法，就是违背伊斯兰教，执政者违背伊斯兰教法，可以罢免，但主要通过"主事人代表会议"决定。④ 如果罢免不成，再动员民众进行

---

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第34—35页。

② 同上书，第35页。

③ 同上书，第27—29页。

④ "主事人代表会议"系历史上负责选举伊玛目或哈里发并且有参政议政权利与资格的穆斯林咨询与协商机构，原文称为 AHL—AL—Hall. Wa AL—Agd，由在穆民中具有支配地位的人组成。

革命。有些学者解释说，服从政权虽然并非绝对的，而是有条件和原则的，但是，如果执政者的政策对民族有利或者在某些情况下人们没能认识到其中的利益时，应当服从当局的决策。在这种情况下，作为学者和教法学家，即使不同意或不理解，也不要作出与政策不符的教律裁判。否则会动摇民心，使政权失去民众的信任。有时，政权为了维护整体的利益，可能会限制一部分人的个人自由，作为臣民亦当服从。只有当政府的决策给全民族带来危害、影响到全民族的生存与发展时，人民才有权不服从，并且在必要时可以使用革命方式推翻政权。

对于《古兰经》中提到的主事人的概念，古今穆斯林学者有许多解释。有的认为指的是学者与大臣，有的认为不仅限于执政长官与大臣，或教法学家和创制学家，而有更广泛的含义。穆罕默德·阿布杜在援引拉齐（1210 年卒）的经注时说，主事人指的是在穆斯林中具有支配地位的一批人，包括执政长官、大臣、学者、军事将领及各行各业的权威。他们对公众事务具有监督管理和议论裁断的权力，对于他们所作的决定与裁断，只要不违背经训和教法，就应当服从。拉希德·里达和埃及宗教学者马哈茂德·舒勒图特都同意阿布杜的这种解释。当代学者认为，现代文明的发展使科学文化与教育普及，提高了民族的地位与权利。在大多数文明国家，人民大众可以直接参与国家领导人的选举，这是最理想的方式。

第二，提倡民主协商，反对专制独裁。《古兰经》规定，公众的事情应通过协商解决，反对专制。穆罕默德逝世后的四大哈里发都忠实地继承了这种民主精神和优良作风。按照经注学家白塔维（1286 年卒）的解释，经文中关于协商的原则是与信主、礼拜和施舍等问题相提并论的，足见它在伊斯兰教中的重要性。拉希德·里达说："伊玛目应做的最重要的事情，是在无经训明文规定和正确公议的情况下采纳协商，尤其在诸如政治、军事等有关整

体利益的问题上，因为类似问题常因时间地点的不同而有所差异，而伊玛目又并非绝对的统治者。协商成为贯彻经训精神与原则的方法”。[1] 近代埃及改革家穆罕默德·阿里（1769—1849年）在谈到早期哈里发制度时说：“艾布·伯克尔最大的业绩是他组织了协商委员会。将经训没有明确规定的问题提交委员会讨论，经过公议采纳多数人意见，以供哈里发为代表的执政机构执行。”[2] 印度政治家艾米尔·阿里（1849—1928年）在《撒拉森人简史》中谈到，哈里发在国家事务管理方面依靠由著名人士组成的协商委员会，在协商之后才作决策。[3] 当代伊斯兰教学者将西方议会制同伊斯兰教的协商制作过比较。认为，民主议会制是现代政治制度的基础。它源于西方，自希腊文明时期就已产生，在近现代得到进一步发展。在民主制度下，国家与社会成员之间的关系以公民人人平等为基础。人民是权力的主人，政府通过人民实现人民的权利、目标和利益。民主制度下的议会由直接选举产生，具有立法权和监督权。伊斯兰教对待民主议会制的态度，不是全面接受也不是全面否定，而是以创制的观点对待它。就民主与协商的制度、方式和途径而言，它仅是人类的一种实践经验。根据时间地点环境条件的变化在不断发展。民主的经验在西方文明发展史上产生了议会制，而在伊斯兰文明中是通过“协约”来体现的，即在哈里发与臣民之间存在一种契约，这一契约的基础是《古兰经》、圣训以及穆民大众的利益。它同时要求人民对哈里发合法性的承认与服从。因此，伊斯兰教的协商原则、契约制度与西方的民主制度和思想不能等同，虽然二者并不矛盾。首先在法理观念上，立法权的最终归宿不同。民主制将立法权归于人民，属自然法形式。

---

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第83页。

② 同上。

③ 同上书，第88页。

它从“人类理性”和自然法的观念引申出“天赋人权”、“法律面前人人平等”、“法治”和“民主”等原则，这些原则在反对封建专制主义和神权政治中起过积极作用。伊斯兰教的协商制，在观念上立法权归于真主，体现为天启教法，教法由真主制定，不是人定。对天启教法未规定的事情可以在伊斯兰教立法思想指导下进行创制。其次关于人与主之间的关系理解不同。古希腊思想特别是亚里士多德的思想倾向于认为，主创造了世界，而后，世界就按照它自己的规律与自然法则运动，并不存在神的关照或干涉。这种观点在西方世俗化复兴运动的思想中得到体现，即《圣经新约》的原则：“属于凯撒的归凯撒，属于神的归于神。”神的运作和支配只限于创造，而人在掌握着世俗世界的发展，在创建世俗生活与文化方面，不受神的支配。在这种理论中，人是宇宙的主人，所以，人除了执行政务以外，还具有立法权。而在伊斯兰教中，如经文所述，创造与命令全归真主（7：54）。真主的作用不仅在于创造，还在于为世人立法，制定现世生活的规范。在此，人并不是宇宙的主人，而是真主在大地的代治人，在代表真主管理现世生活的时候，必须遵守代理契约——真主的法律。如穆罕默德·阿布杜所说：“人只是真主的奴仆。”但人又是自由的，有能力有追求，可以努力实现自己的目标。当代学者还认为，西方民主与伊斯兰教协商的原则与思想也有共同点，都是在民族意愿和公众舆论的基础上建立政权；在行政、立法、司法三权分立的原则与体制方面也有一致之处。在伊斯兰教的理论家看来，它的协商制度更接近于三权分立的原则，更能真正体现法律的至高无上。另外，现代文明政治制度还倾向于限定国家领导人的任职权限和年限，其意义在于防止个人专制。对此，伊斯兰教也是接受和赞同的。[1]

---

① 《现代穆斯林思想》，第50—54页。

在《古兰经》中，多神教徒被称为“各党派”（11：17，38：11），违抗真主和使者的人被称为“恶魔的党羽”（58：19—20），信奉真主和使者的人被称为“真主的党羽”（58：22）。根据著名史学家、经济学家伊本·凯西尔（1300—1372年）的解释，“真主党”指穆斯林大众，而非指穆斯林当中某一部分人或某一特定的团体。“魔鬼党”则指一切反对真主及其使者的以物配主者。“真主党”的概念进入现代政治生活领域，是与政治上的多党论相对立的。它被早期伊斯兰复兴运动某些组织所采用，如埃及穆斯林兄弟会、巴基斯坦伊斯兰促进会等。它们认为，在伊斯兰国家应当只有一种政治力量，就是以“真主党”为旗帜和宗旨的穆斯林大众团体，而不应再存在其他的政治派别。哈桑·巴纳曾说：“伊斯兰教倡导和允许的舆论自由、协商自由、思想自由同超越穆斯林大众团体之外的宗派主义偏见以及扩大民族分裂的行为是有区别的。多党制的结果使政权不稳，危害国家政权，这是伊斯兰教所不允许的。伊斯兰教的任何一项立法都提倡统一与合作。”基于这一理论，兄弟会曾要求埃及各党派领袖放弃敌对，相互合并，号召政府解散现存的各党派，使其集合在一个统一的民族机构中，按照伊斯兰教的原则为民族利益而奋斗。[①] 毛杜迪在1939年巴基斯坦建国前有一篇报告，题为《论伊斯兰教的政治理论》，其中谈到伊斯兰国家时说：“伊斯兰协商会议的成员不应分为各个派别或团体的代表，而应以个人的名义秉真理而发表意见。伊斯兰教反对协商者自成派别，不论是合法或非法的派别都不允许。”

哈桑·巴纳与毛杜迪的思想源于《古兰经》，代表伊斯兰教的传统立场。但是后来，特别是70—80年代以来，传统理论发生了变化，这体现在当代伊斯兰教组织的纲领之中，从只承认“真主

---

① 《巴纳论文集》，第316页。

党”——穆斯林大众团体这一惟一的政治力量，走向承认“多党制”。如约旦伊斯兰解放党在其宪法草案中写道：“穆斯林有权建立政党，以监督统治者，或通过‘乌玛’方式掌握政权。前提是以伊斯兰教信仰为党的基础。”苏丹伊斯兰民族阵线宣布自己“坚持各种协商与民主的原则，包括多党制原则。”而且宣称该阵线“不反对与非穆斯林合作，在人类一切有可能合作的领域内为现世生活的繁荣而奋斗。”突尼斯伊斯兰倾向运动党在1981年发布的宣言中说：“所有民间力量有集会和表达自己意见的自由，享有其他一切合法的权利，并有权与一切民族主义力量合作。”科威特赛来非亚（先辈派的）运动的一位代表人物阿布杜·哈立格长老也支持“多党论”。他说，经训并无明文规定取消党派。在任何一种允许各种不同思想和意见的民主制度中，建立和存在一些党派或组织团体，其目的在于防止秘密暴力手段的出现。这在宗教看来是“被赞许的”，也是宣教的根本原则。

历史上正统派穆斯林对分裂问题一直很反感，因为由此曾发生过许多流血事件，造成灾难性动乱。所以逊尼派法学家一直千方百计堵住分裂的缺口。有的学者甚至于容忍统治者的暴虐不公，担心反对政府会导致伊斯兰国家制度的松散与崩溃，尽管有许多圣训表明应对统治者的不公采取坚定立场。12世纪的教法学家艾布·伯克·塔尔图西（1126年卒）在其著作《国王指南》中写道：“尊重真主，包括尊重君主，不论这个君主是公正的还是暴虐的……服从可以避免灾难和动乱。”

现代穆斯林学者如印度赛来非亚大学的一位学者著有《伊斯兰教中的政党》一书，其中不接受“多党论”。相反，巴基斯坦学者哈立德·伊斯哈格则反驳关于多党制会导致动乱的观点。他认为，穆斯林大众要实践协商的原则、对统治者进谏，劝善戒恶等，都是义不容辞的责任。而正确完成和履行这一义务必须通过一些政治团体来实现，前提是这些政治团体不能破坏民族的

统一。[①]

大多数伊斯兰思想家和教法学家都赞成"多党制"思想。从穆罕默德·阿布杜、拉希德·里达至当代埃及的一些学者如沙勒图特·古尔塔维、穆罕默德·塔伊马丁、凯麦勒·艾布·麦吉德、穆罕默德·伊玛拉等。他们都认为，多党制并非西方文明所特有。它早已存在于伊斯兰文明当中。在伊斯兰教看来，政治多元的合法性是以世界事物的多元性为基础的。除了真主的属性是独一的之外，其他一切事物的存在都是多元的、双重的、相互平衡相互依赖的。历史上伊斯兰教各派的产生均出于政治原因，形成政治思潮或组织。几大教法学派也是以集体创制学说的方式体现其思想主张。伊斯兰教近代史上产生的思潮、派别，特别是党派，并非沿袭西方的政治实践，而是自身文化遗产的延伸。哲马鲁丁·阿富汗尼自19世纪70年代在埃及创建"自由民族党"，阿布杜于19世纪80年代组织"坚固的把柄"协会，阿布杜·拉赫曼·考凯比于19世纪末建立"众城之母（麦加）协会"，都是伊斯兰教政治思想多元化的表现，目的在于不断寻找解决政治、经济、社会问题的实践方法。埃及当代学者穆罕默德·阿瓦在引用了13世纪著名教法学家伊本·太米叶的理论（主张党派存在）之后指出，现代伊斯兰社会中存在一些党派，是社会进步的需要，可以保证言论自由，可以避免统治者不对臣民实行专制。[②]

伊斯兰教承认并允许多元化，认为这是真主物质与精神创造的一种规律和法则。这种法则应该运用于社会实践。各党派对于国家政权与发展建设等问题可以有不同的创制意见和思想主张，但是各党派均应以伊斯兰教思想意识形态为基础。在这一基础上

---

① 《关于政党及伊斯兰国家的领导模式》一文，载于1985年《现代穆斯林》杂志。

② 《阿拉伯人》杂志，1988年3-4月第352—353期。

建立起来的伊斯兰教各党派不应是宗派主义的政党。如教法学家、近代穆斯林民法的创建者阿布杜·拉扎克·森胡里博士（1895—1921年）所说："伊斯兰文明属于所有居住在东方的穆斯林、基督徒、犹太教徒，他们具有共同的历史，共同创造了这一文明。"[①]穆斯林和非穆斯林都有权同与他们思想观点一致的人结成党派团体，并通过党派组织将自己的思想付诸实践。

第三，提倡平等自由，反对剥削压迫。《古兰经》强调人们生而平等，自由不可侵犯。一个人如果遵循正道，行善戒恶，便会达到自由安宁的境界（2：257）。在真主面前，人人平等，人们在肤色、血统、能力和财富等方面的差异不能成为一部分人优越于另一部分人的条件，不允许存在种族歧视（49：13）。在自由平等的基础上，人类应当相互理解、和睦相处（57：27，2：83），而不应存在剥削、压迫、仇视和战争（59：9，49：6）。穆斯林学者解释《古兰经》的博爱思想不仅是一种崇高的理想境界，也是一种实践行为。以博爱精神远离伤害、怨恨与欺压，以博爱精神遵纪守法，传播和平与友谊。[②]

历史上伊斯兰教平等自由的思想体现在对待非穆斯林的态度与政策方面。它提倡信仰自由（2：256，109：1—6，18：29），提倡与"有经人"和平共处。只有与穆斯林为敌者，才与他们战斗（9：29）。当今穆斯林学者认为有两种"乌玛"，即作为宗教团体的"乌玛"和作为政治团体的"乌玛"。不同宗教信仰的人虽然不属于前一种"乌玛"，但肯定会属于后一种"乌玛"（即为同一国公民）。凡是国家事务应该体现国家的特性。这种特性虽然取决于大多数公民的信仰，但信仰其他宗教的公民的权利与义务应与前者完全平等，在多种宗教信仰的基础上建立民族的统一。在伊斯

① 《现代穆斯林思想》，第48页。

② 《古兰经概述》，第98页。

兰国家，要以大多数公民所信仰的伊斯兰教来治国，执政者负有宗教使命与职责，因此，非穆斯林不能担任伊斯兰国家的最高领导人。国家执政机关及立法机关的一切重要职务必须由穆斯林执掌。至于一些纯执行机构及对政府工作实行监督的类似部门的职务，各种宗教信仰的公民均有权担任。在司法方面，在历史上，由于伊斯兰教法官兼有教法创制的任务，因而一直由穆斯林教法学家担任此职。而现代文明制度中的法官，一般只是法律的执行者，并不参与立法，也就不必一定要求法官必须具备伊斯兰教信仰，其他信仰的公民只要合乎条件也可以担任。

第四，维护信仰统一，反对分裂。《古兰经》告诫说，穆斯林皆兄弟，穆斯林因信仰真主而统一在伊斯兰教的旗帜之下，在真主启示的宗教上，不得有分歧和破裂（3：103，42：13）。尽管伊斯兰教创立之后不久就发生了教派纷争，但这一政治主张对维护教内团结、统一信仰始终具有不可轻视的作用。

在当今的国际政治斗争中，信仰的统一成为全世界所有穆斯林和伊斯兰民族团结合作、共同发展的思想基础。为了体现这一思想，穆斯林学者们分别解释和论述了阿拉伯—伊斯兰教属性与民族主义的关系。关于“阿拉伯民族”的概念，圣训曾指出，不以宗谱或血缘界定，谁讲阿拉伯语，谁就是阿拉伯人。[1]这与西方政治思想中民族的划分是不同的，它不强调种族和地域，而非常注重语言与文化。一个穆斯林，不论属于哪个民族，都必须懂得《古兰经》的语言，而阿拉伯语言与伊斯兰教又是不可分割的，因此也就同时具备了阿拉伯与伊斯兰教的属性。从这点出发，阿拉伯民族主义与泛伊斯兰主义之间并不矛盾。伊斯兰教就像汪洋大海，各国穆斯林如同岛屿，海水环绕着岛屿，岛屿泛存于大海。近代伊斯兰复兴运动的倡导者们就非常强调二者的一致性。阿拉伯

① 《现代穆斯林思想》，第89页。

玛格里布地区的伊斯兰运动领导人阿布杜·哈米德·本·巴迪斯（1887—1940年）在其著作《阿拉伯民族的伟人——穆罕默德》一书中谈到，穆罕默德是阿拉伯民族的伟人，同时是真主派遣于全人类的使者。埃及兄弟会领导人哈桑·巴纳（1906—1949年）也持这种观点，认为民族主义（爱国主义）的阿拉伯属性与伊斯兰教的属性是相辅相成的。他说："穆斯林兄弟会爱祖国，珍惜国家的统一团结。每个人都忠于自己的祖国，勇于为民族牺牲，希望祖国繁荣昌盛。""伊斯兰教源自阿拉伯人，又通过阿拉伯人发展至其他各民族，并且依靠《古兰经》实现了各民族的统一……为此，阿拉伯人的统一是必须的，只有阿拉伯统一才能恢复伊斯兰教的光荣，建立伊斯兰教国家，强化伊斯兰教的权威。每个穆斯林都应为维护阿拉伯统一而奋斗"。"伊斯兰教是信仰、是祖国、是国籍，它突破了种族差别与地域的界线，视全体穆斯林为一个统一的民族，将伊斯兰教之地看作是一个统一的祖国。这一独特的民族主义是复兴的首要基础，阿拉伯统一是第二个重要环节，而泛伊斯兰主义则是整个伊斯兰世界的网络。阿拉伯统一、伊斯兰教统一、民族统一，这三者相互交织、相互依托，才能实现共同的目标"。[1] 穆罕默德·阿布杜在任埃及穆夫提（教法说明官）时，曾有人问到：一个穆斯林到另一个穆斯林国家去生活，算不算这个国家的公民，能否与当地国民一样享有同等权利和义务。阿布杜解释说，一个穆斯林的祖国，不是指他的出生地、成长地，而是指他居住与谋生之地。只要他迁移到伊斯兰教的某一个地区或国家定居，他就是这个国家的公民。阿布杜还强调，对于穆斯林来说，没有国籍，欧洲各民族的国籍按阿拉伯人的理解，近乎于宗派主义（宗族观念）。因此现代意义上的国籍对于穆斯林没有什么意义。穆斯林在任何一个伊斯兰国家居住，这个国家就是他的

---

① 《现代穆斯林思想》，第91页。

祖国。民族宗教与文化的统一性决定了伊斯兰世界的统一性，尽管存在着不同的国家和政府。这如同历史上的哈里发政权，其所属之下存在着一些地区王国或行省。1924 年哈里发制度被取消之后，伊斯兰世界被西方殖民主义全面肢解和分裂，伊斯兰教从思想上一直在寻求实现伊斯兰世界统一的新方式。在这方面，最突出的创制思想是现代教法学家阿布杜·拉扎克·森胡里（1895—1871 年）博士所著《哈里发制度及其发展》。他在书中提出了理想的哈里发政权形式是一个伊斯兰教的国际联盟。有数个政府，但同属于伊斯兰世界。伊斯兰世界各国之间的关系以信仰的统一性为出发点和归宿点。在国际舞台上要相互支持与合作。穆斯林学者还强调，现代世界的组合，常常根据区域、文化、意识形态等因素而分化成不同的集团。如欧洲共同体，除了共同的物质利益以外，还有共同的文化因素，即自由主义的意识形态、基督教文化遗产与现代西方文明。这种共同的文化因素使它向曾经隶属于马克思主义意识形态集团的东欧各国也敞开了大门。其他区域性国际组织或联盟如阿拉伯的、非洲的、亚洲的、拉美的等等也是以这些因素为基础。1970 年伊斯兰会议组织的成立，体现了伊斯兰教各国联合的精神与趋向，从实践上坚持了伊斯兰教信仰统一、民族统一的原则和思想。坚持伊斯兰民族与伊斯兰世界的统一，并不意味着使穆斯林脱离国际生活，而仍允许穆斯林国家与非伊斯兰国家结成区域性组织或联盟，只要这些组织能保证实现穆斯林的利益，或者是对全人类有益。这是穆斯林与非穆斯林交往的原则与标准。

第五，维护和平，以圣战反对侵略。伊斯兰教一词的本意为“顺从”、“和平”。但如果自己的同胞、民族、宗教或国家受到侵犯，穆斯林就应当为信仰、为主道而战。为圣战而牺牲者在后世将获极高的奖赏。从古至今，圣战思想成为穆斯林对外征服，反帝反殖、争取民族独立和解放的一大思想武器和精神动力。当代

有关阿拉伯或伊斯兰教的国际性争端都有圣战思想的因素及影响。

二、哈里发制度

哈里发制度是伊斯兰教的基本政治制度，也是伊斯兰教政治理论的核心问题。

（一）哈里发制度的历史沿革

自穆罕默德去世后，艾布·伯克尔被推举为先知的继承人，称为“哈里发”。伊本·赫勒敦解释这种称呼的意义在于继承先知和使者领导穆斯林民族治理现世、捍卫宗教，故称“使者的哈里发”。有的弟子认为也可称为“真主的哈里发”，因为经文提到真主必在大地设置代理人或代治者（2：30，6：165）。但大多数穆斯林不赞成这种解释。艾布·伯克尔自己也说：“他不是真主的哈里发，只是使者的哈里发。”欧默尔继位后，被称为“真主的使者的哈里发的哈里发”。而他自己只让别人称其为“艾米尔”，意为“穆民的长官”。“艾米尔”与“哈里发”两个称号在后来同时并用；也用“穆民的哈里发”，意为由穆斯林选举、代表穆斯林大众执政的长官或领袖。由于哈里发担负的最崇高的一项工作是率领民众礼拜，故而有时又称哈里发为“伊玛目”。但是，后来“伊玛目”的称号被十叶派利用，专指十叶派穆斯林领导人阿里及其后裔。他们采用此称是为了同逊尼派以示区别。阿里的子孙后裔未能掌握政权，因而十叶派“伊玛目”只表示他是“神权的主人”，而不管他实际上是否真正掌权。逊尼派的哈里发则完完全全是真正权力的主人。近现代，各伊斯兰国家的领导人开始使用新的称呼，如总统、国王等。

历史上政教合一的哈里发制度是伊斯兰教确认的惟一合法的

国家体制。哈里发兼有宗教领袖和政治领袖的地位，他执政的国家必须弘扬伊斯兰精神，执行伊斯兰教法，为民众谋利益。哈里发必须通过选举产生，从德高望重、正义公道的虔诚穆斯林当中推选。这种比较素朴、民主、平等、公正的原则在伊斯兰教前四代哈里发时期（632—661年）的社会实践中得到体现。四大哈里发时期史称"正统哈里发时期"，特别是前两任哈里发，尤其受到后世学者的赞誉。埃及著名圣训学家伊本·哈哲尔（1449年卒）在《圣门弟子辨析》中提到，艾布·伯克尔为伊斯兰教事业贡献了大约4万底尔汗的财产。他在初任哈里发时，由于无暇经商，从公共财库中支取过2500底尔汗作为家人生活所用。在遗嘱中，他交待以其土地偿还借款。故而在死后没有为后代留下任何财产。[①]在伊本·萨阿德·祖赫里（845年卒）《圣门弟子》的记述中，欧默尔任哈里发时的报酬和薪水同一个普通公职穆斯林几乎一样。他曾向国库借款8万底尔汗，临终时叮嘱他的儿子用本家族的钱还清公款。他在国家强盛富足的时期依然保持着俭朴的生活。[②]这两任哈里发执政时期同样奉行穆罕默德的协商原则。艾布·伯克尔对经训无明确规定的事务通过著名弟子及穆民中的主事人协商解决和裁断，欧默尔将协商原则制度化，组织成立了"主事人会议"机构。他们秉公执政，从未任用或依靠自己的族亲。第三任哈里发奥斯曼与前两任不同，实行裙带政策，撤换各地总督，委托自己的兄弟或近亲担任。这些人享有特权，多分战利品，个人财产增多，按个人意志办事。奥斯曼因而被暗杀。阿里在麦地那人的支持拥护下成为第四任哈里发后，伊斯兰教内部的斗争和动乱便开始产生。阿里在消灭了麦加和伊拉克的反对派祖拜尔与塔勒哈之后，终于抵挡不过在军事扩张中早已成为主宰力量的伍麦

---

① 《哈里发制》，第74页。

② 同上。

叶人。以穆阿维叶为首的伍麦叶人在阿里之后，从根本上改变了伊斯兰教正统的哈里发制度。

伍麦叶王朝时期的哈里发政权已不再像四大哈里发时期那样，依靠协商、以宗教为本，而变为一种世俗的权力。哈里发不再以选举产生，开始实行世袭制度。穆阿维叶使用一切手段在生前就指定他的儿子叶齐德为继承人，并举行了效忠仪式。而后的哈里发都实行世袭政策，有的哈里发常常立数个继承人，造成兄弟（或上下辈之间）相争，王储变换频繁。教法学家们对这种状况作了规定，一旦王储（哈里发继承人）多于一位以上，由“主事人会议”挑选和确定一个，这必须在前任哈里发死后，并且必须在前任哈里发选定的王储范围内。另一种解决的办法是由前任哈里发在生前将各位王储排定名次，确定第一继承人。在伍麦叶王朝的哈里发中，曾有穆阿维叶二世和欧默尔·本·阿布杜·阿齐兹反对世袭制，主张恢复正统哈里发时期的协商选举制，但其努力未能成功。学者们认为环境对政治体制的影响很大。四大哈里发时期，伊斯兰国家的首府是麦地那，执政作风带有阿拉伯的风格。而伍麦叶王朝的首都设在大马士革，受到拜占廷国家生活方式的影响，哈里发政权的世俗色彩浓厚，更接近于王权制。同时，伍麦叶家族自蒙昧时期以来就以骁勇善战著称，他们在伊斯兰教的对外开拓中做出重要贡献，在前三任哈里发时期掌握着国家行政与军政大权。因此，在他们执政后哈里发制度便发生了从宗教向政治的转变。

阿巴斯王朝时期的哈里发政权继续实行世袭制。但与伍麦叶人不同的是，新统治者曾依靠波斯人夺取政权，政府部门的官职主要由波斯萨珊王朝官吏的后裔担任，形成主要政治势力。王朝的真正奠基者、第二任哈里发曼苏尔（754- 755 年在位）实行波斯萨珊王朝时期的政治制度，宣传“君权神授”的理论和思想，视哈里发为“真主在大地的影子”。他自己曾说：“我就是真主在大

地的君王。”如果有非王室家族的人作了哈里发，便是对真主权力的侵犯。这一方面表明他们是属于先知家族的继承人，掌权合法；另一方面，又使波斯人感到，政权是神圣的，必须服从。但是在王朝后期，哈里发退居深宫，由大臣处理朝政。哈里发不仅生活奢侈、挥霍无度，更严重的是众多后妃及其众多王子引来的王宫内部争宠与争权的斗争。哈里发职位的世袭原则很不明确，或子承父业、或弟继兄位、或叔侄相继，难成定制，导致结党营私，内乱不断。王朝在波斯和阿拉伯军队之外又建立了一支由突厥奴隶为主体的新禁卫军。由于帝国实行军事长官包税制度而使他们不仅执掌了军权还掌管了财政大权，形成一股强劲的军事政治势力，干预国家大事，包括对哈里发的拥立与废黜，甚至于杀害哈里发。这时哈里发已失去实权。那些继续承认阿巴斯王朝哈里发宗主权的独立或半独立的地方封建割据政权离心倾向日趋严重。地方王君对哈里发的惟一需求便是其册封了。帝国东部的伽色尼王朝首领马哈茂德（999—1030年在位）是伊斯兰教史上第一个获得“素丹”（君主、权威）称号的地方统治者。布维希人崛起之后，其首领不仅要求哈里发赐予官职称号，并且坚持在每周五的聚礼中将自己的名字与哈里发的名字并列诵念，还以自己的名字铸造钱币，自称“艾米尔”（长官）和“麦列克”（国王）。至11世纪中叶，塞尔柱人首领突格里勒（1037—1063年在位）进军巴格达时，哈里发嘎义姆（1031—1075年在位）不得不举行隆重仪式迎接，并授予他“东方与西方的国君”和“素丹”等称号。这时，哈里发虽然没有完全被推翻，但却被置于布维希人及后来的塞尔柱人的监控之下，除了为新统治者披上合法外衣之外毫无作用。与此同时，伊斯兰教十叶派的伊斯玛仪派在北非建立起法蒂玛王朝（909—1171年），逃亡的伍麦叶王朝哈里发后裔阿布杜·拉赫曼三世于西班牙建立了后伍麦叶王朝，他们都自称哈里发，形成伊斯兰世界三位哈里发的鼎立之势。尽管如此，阿巴斯王朝哈里发依然保

持着宗教上的权力和在人们观念中的地位。直至1258年，蒙古人攻陷巴格达，阿巴斯王朝灭亡，作为逊尼派伊斯兰教象征的阿巴斯哈里发政权正式结束。

在阿巴斯王朝灭亡之后，战胜强大蒙古人和十字军进攻的埃及马木留克王朝素丹拜伯尔斯，从蒙古人屠杀下逃脱的难民中物色到一位阿巴斯后裔艾布·嘎西姆，树他为“信士的哈里发”。从而在名义上恢复了哈里发制度。马木留克人是自埃及前王朝阿尤布国王时期从两河流域（阿姆河、锡尔河）及中亚等地招募而来的奴隶，在宫廷或军队中服役，逐渐握有实权。他们作为外族奴隶，无权担任哈里发一职。他们也同埃及土著完全隔绝，只在族内通婚，与被统治者阶层之间有着不可逾越的鸿沟。他们宗教知识很少，幼年学习读书写字及有关经训和教法的知识，少年时期即开始学习骑术和使用武器，以保持本阶层的军事优势，甚至于有许多人只在名义上是穆斯林。为此，马木留克人需要树立一个名义上的哈里发，由他向掌权者册封授权，使其统治具有合法性，从而有可能得到全体穆斯林的认同。但是就哈里发来说，其任务只是为马木留克人新任素丹举行授权仪式，无权过问政治。哈里发作为真主在大地上的影子，只是在理论上继承先知。哈里发同素丹的名字一起被铸在钱币上。虽然，在聚礼讲道中哈里发的名字还位于素丹的前面，先知的遗物绿色斗篷和拐杖仍归哈里发穿着和保管，但在许多情况下，哈里发只具有精神权威，素丹才是政权权力的代表。由于素丹经常亲自率兵出征，战胜过伊斯兰教的敌人，名望提高了，精神权威也越来越大了。这就削弱了哈里发的影响，素丹逐渐掌握了宗教权力，成为伊斯兰教的合法领袖。哈里发制度的恢复使埃及在伊斯兰世界享有特殊的地位，哈里发在埃及以外地区特别是在非阿拉伯人中间仍然具有神圣性。中印半岛地区的穆斯林依然注重埃及哈里发的册封。拒绝同蒙古人合作的一些波斯地区的统治者，也宣布承认和服从于开罗的哈里发。

奥斯曼帝国素丹巴伊济德一世与埃及的关系也很友好。只有信奉伊斯兰教的蒙古人如统治波斯地区的加赞国王（1259—1304年）不重视开罗的哈里发。他在清真寺讲坛上自称“最伟大的素丹，伊斯兰教和穆斯林的君王”，并不希求得到开罗哈里发的授权。突厥人的一些穆斯林领袖如乌兹别克斯坦伊斯兰教王国的创建者穆罕默德·西班尼（1500—1510年）也不重视马木留克王朝哈里发的精神地位。整个马木留克时期，在埃及共有16位傀儡哈里发先后在位。

奥斯曼帝国的建立是以伊斯兰教为基础的。由于奥斯曼人与塞尔柱国家有密切联系，故而早在建立政权之初就已信奉伊斯兰教。奥斯曼人生活于基督教和伊斯兰教世界的中间地带，具有半独立的性质。这里称为“加齐”（进攻者）的自由民都有向异教徒作战的献身精神，大多承认一个精神领袖，依附于某个神秘主义教团，有自己独特的传统和特征。帝国的创建者奥斯曼与神秘主义长老埃德巴利关系密切，并与他的女儿马勒哈顿结婚。奥斯曼同具有“富塔瓦”（教法）道德和伦理观念的加齐集团也有联系。加之奥斯曼本人虔信、俭朴、热衷于宗教，施政服从于穆斯林法学家的协商原则，使得全体奥斯曼土耳其人信仰统一、宗教热情浓厚、圣战精神强烈。这种精神由历代素丹保持了数个世纪，在领土扩张运动中起了重要作用，帝国的版图从中东、北非扩展至小亚细亚和东南欧。帝国重视伊斯兰教传统，设置了伊斯兰教长老制度及伊斯兰教立法和司法机构。乌尔汗（1326—1359年在位）在铸造银币时，曾命令禁铸清真言；巴伊济德一世（1389—1402年在位）曾要求并得到了开罗哈里发穆台瓦基勒的授权。帝国征服埃及之后，取代了马木留克人在伊斯兰世界的中心地位，将首都定为伊斯坦布尔。当时的开罗哈里发穆台瓦基勒及其子孙随同赛里姆一世素丹（1512—1520年在位）一同迁往伊斯坦布尔。当赛里姆一世发现哈里发的行为超出了其认定的范围之后，便以叛

教罪将其监禁。在苏来曼统治时期（1520—1566年）将其释放，允许其返回埃及。从此，哈里发制度被奥斯曼帝国的素丹制所代替。如菲里普·希提在《阿拉伯通史》中所说："他（指穆台瓦基勒——引者）于1543年死于开罗。他的去世，结束了假阿巴斯哈里发王朝最后的一年。他是否把自己的职位让给奥斯曼素丹，已无法考证，但是，君士坦丁堡的土耳其统治者，实际上逐渐侵占了哈里发的特权，最后，竟僭取了哈里发称号。赛里木的几个继任者，虽然自称哈里发，也有人以哈里发称呼他们，但是，这个称号对他们来说，只是恭维的话，在他们的领土以外，并没有人承认。用哈里发的头衔称呼奥斯曼素丹，而且正式承认他对土耳其以外的穆斯林享有宗教上的权威的第一个外交文件，就我们所知道的来说，是1774年签订的库楚克·开纳尔吉俄土条约。"[①]这一条约的阿拉伯文原件上素丹的称号为"穆民的伊玛日"，"信奉真主独一者的哈里发"。在意大利文和法文的译件上素丹被称为"伊斯兰教的大哈里发"。条约中素丹有保护穆斯林的权力。从这一时期起，特别是在帝国衰落、欧洲的版图不断缩小的时期，素丹们认识到哈里发称号的重要性。19世纪，哈米德二世素丹曾鼓吹和支持泛伊斯兰主义，宣称自己为全世界穆斯林的哈里发，企图利用帝国境内各族穆斯林民众共同的宗教信仰、典制习俗来加强土耳其素丹的权威，维护其摇摇欲坠的统治。但结果收效甚微。不仅十叶派和阿拉伯半岛新兴的瓦哈比派拒绝承认，即使在帝国境内，也难以得到逊尼派穆斯林的有力支持。1923年，凯末尔领导的反帝反封的资产阶级革命胜利后，宣告成立共和国，对伊斯兰教进行全面改革，先后废除了伊斯兰教总法官职务，撤销了伊斯兰教法庭和国家宗教事务与宗教基金管理部门。1924年，大国民议会宣布废黜哈里发，取消哈里发—素丹制度，并将奥斯曼王室成员全

① 希提著、马坚译：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年，第846—847页。

部驱逐出境。此后，土耳其国家实行政教分离的世俗化政策，作为宗教与政治制度的传统的哈里发制成为历史的一页。

1924 年哈里发制的被取消，在伊斯兰世界引起极大的思想震动，伴随哈里发制的灭亡所产生的精神与政治上的空白在阿拉伯国家引起强烈反应。希贾兹地区的长官谢里夫·侯赛因首先宣布自己为希贾兹王，让其子阿布杜勒为约旦东部艾米尔（长官），并准备为他成为哈里发举行效忠仪式。这一行径完全是英国人操纵的。一次大战后，英国一直想利用这一局势，扩张自己的势力范围。它鼓动侯赛因脱离奥斯曼帝国和新生的土耳其，还想说服内志长官阿布杜·阿齐兹，但遭拒绝。阿齐兹不承认侯赛因为哈里发，认为他并未得到穆斯林的认可。很快，阿齐兹的势力占领希贾兹，取代了侯赛因的地位，在 1926 年被拥立为内志、汉志（希贾兹）两地的国王，1932 年实现政治统一后正式成为沙特阿拉伯的国王。南亚次大陆的穆斯林对土耳其废除哈里发制感到痛心和遗憾。他们原本对奥斯曼帝国抱以希望，想借助于土耳其摆脱英国的殖民统治。于是组织了以穆罕默德·阿里为首的“哈里发协会”，去伦敦谴责英国，抨击土耳其，并且纠集了一些穆斯林人士去安卡拉游说，力图恢复哈里发制度，但这一努力终以失败告终。埃及著名学者机构也积极行动，筹备召开了伊斯兰大会商讨哈里发问题。国王富阿德一世在英国鼓动下正想作哈里发，也支持该会议的召开。以华夫脱党为首的政治反对派粉碎了国王的梦想。在当时比较适合作哈里发的只有沙特国王阿布杜·阿齐兹，因为沙特是惟一独立的阿拉伯国家，又是两圣地的服务者（护卫者）。但阿齐兹认为时机尚未到来，伊斯兰世界很难也不可能推出胜任哈里发的人选。他在给爱资哈尔长老的信中明确宣布，他和他家族的任何一员都没有竞选哈里发的愿望，他也不赞成埃及国王担任哈里发，因为埃及不是独立国家，富阿德一世本人也不具备任哈里发的条件。降至 1926 年，开罗伊斯兰大会召开，对哈里发问题

也没有作出明确决定，只是号召全世界穆斯林团结起来，为恢复哈里发制度而努力。

1924年以后，一批思想家和学者就在探讨恢复哈里发制度的问题。具有改革思想的叙利亚文学家卡瓦基比（1849—1902年）在《众城之母（麦加）》一书中谈到，哈里发政权的中心应当设在麦加，政治权限应在希贾兹地区之内，由协商委员会协助执政。哈里发对伊斯兰世界的“权力”仅限于批准任命伊斯兰国家的执政长官（素丹），而不能干涉各国的行政管理事务。各国执政者及大臣在聚礼中必须念诵哈里发之名，必须将哈里发的名字铸在钱币上。拉希德·里达著有《哈里发与政权》一书，其中谈到了哈里发制度的必要性，但对侯赛因屈从于英国感到厌恶，虽看重土耳其的军事实力但又不赞成它的世俗化方针。拉希德·里达倾向于阿布杜·阿齐兹，但又认为也门伊玛目叶海亚更适合作哈里发，因为后者出自先知的家族。黎巴嫩政治家、文学家，阿拉伯复兴运动的领导人物阿尔西兰（1871—1946年）在给里达的信中说，除四大哈里发和阿齐兹以外，没有人真正具备哈里发的条件。并且提出，有关哈里发政权的任何建议都应考虑必须有一位强有力的艾米尔长官或大臣以及一支强有力的军队来支持。埃及宗教法官、学者阿布杜·拉齐克在1925年出版《伊斯兰教与执政原则》。此书引起了政治危机。当时的著名学者为此而分成数派，观点各异。拉齐克的思想受到土耳其世俗化的影响，认为哈里发制并非伊斯兰教政治体制的基础，伊斯兰教法只是精神与道德的法律，与政治建构无关，伊斯兰教并未确定某种政府形式。类似观点受到埃及政治反对派的欢迎，因为当时埃及国王竭力想作哈里发，而反对派则千方百计地限制国王的权力。阿布杜·拉齐克·森胡里在《论哈里发制》中提出了自己的见解：“解决哈里发制问题最好的方式是使哈里发政权国际化，首先由全体伊斯兰世界选举产生一个哈里发，再由各伊斯兰国家和地区分别派代表参与组成一个协

助哈里发的专门机构，其总部设在麦加。这样，哈里发政权更像一个东方的、伊斯兰教的联合体。”[1] 这一思想在泛伊斯兰主义运动中受到广泛支持。

（二）逊尼派（正统派）哈里发学说

伊斯兰教的政治理论通过伊斯兰教的政治制度——哈里发制得到实践。舍赫里斯坦说：“伊斯兰民族内部最大的分歧是关于哈里发（伊玛目）政权的分歧。关于哈里发政权最早的分歧始于迁士和辅士之间，但最终通过主事人会议得到公正解决。”从那时起，逊尼派哈里发理论奠定了两项基本原则和制度，一是协商制，二是效忠制。协商是《古兰经》政治思想的原则，哈里发的产生要经过协商选举；效忠是自先知穆罕默德时期就已开始实行的制度，从第一次阿格巴条约，麦地那人向穆罕默德宣誓效忠，至赛基法会议，穆斯林大众向艾布·伯克尔效忠，它意味着民族整体对哈里发合法性的确认。在逊尼派看来，哈里发或伊玛目是人，不是神，他有可能犯错误。在被选定之后，他要承担起捍卫宗教、为民族谋利益的职责和义务。哈里发的执政要有协商委员会协助监督，以防止专制独裁。从阿里与穆阿维叶之争开始，乃至伍麦叶王朝和阿巴斯王朝期间，穆斯林内部就哈里发问题出现了深刻的分歧，导致各教派的产生及各种神学政治思想的涌现。面对各种思潮，需要就哈里发政权问题有一个系统的论述，并制定出相应的法规。在这方面，最重要的法学派理论家当属沙斐仪派教法学家毛鲁迪和罕百里派教法学家伊本·太米叶。

毛鲁迪与伊本·赫勒敦认为，作为穆民长官的哈里发或伊玛目应当具备如下的条件：公正、具有教法创制知识、理智健全、体魄健康、运筹帷幄、有保卫国家与敌人圣战的勇气和气概、出身

---

[1] 《伊斯兰文明中的哈里发制》，第140—141页。

古来什族。[1] 在这些条件中，最重要的是公正，君主是否公正，关系到国家兴衰。阿巴斯王朝时期巴格达宗教院校的学者们曾认为，公正的君主即使不信教也胜过信教但却不公正的君主。伊本·太米叶说："凭藉知识秉公执政者是善人，压迫人愚昧的执政者是恶人"，"建国的根本是公正，在一个秉公执政的国度里，即便有可能存在一些犯罪现象，也比在暴虐统治下人们享受的权利更多一些。真主扶持的是公正的国家，即使这个国家不信教，而不支持的是暴虐不公的国家，即使是穆斯林国家。"[2] 为此，伊本·太米叶认为穆斯林民众的所有主事人，包括国王、大臣、地区长官及学者长老，每个人都应服从真主和使者。作为国王的执政原则应当是挑选最忠诚、最有力、最理想的人担任地区行政长官、法官、军事将领以及财政管理人员。各级官员都应尽职尽责，秉公执政。安萨里政治思想所体现的政权建构是伊斯兰教的理想国家。他将四大哈里发视为穆斯林真正的伊玛目（带头人）。他们既是哈里发（君主）、又是学者和教法学家，在遇到问题时可以进行独立判断和教法创制。为此，他认为哈里发应当为男性、有能力、有知识、勇敢，并且出身古来什族。他还提出政府特别是哈里发秉公执政的一些原则，认为君主的公正与否牵涉到百姓与社会的福祉。他说，最受真主喜爱和最接近真主的人是公正的君主，君主公正一天胜过礼拜七十年。公正的君主应当从国家利益出发，接受学者的直言劝谏，而不应容纳不佞的阿谀奉承，不能以个人好恶处理问题，对各级官员不能让其放任自流，对他们的失职或处事不公要主动负责，要宽容，不要自傲，时刻想到自己是百姓的一员，不要违背臣民的意志或背叛民众，个人生活要俭朴，不要奢侈，任何时候都要和蔼可亲，不要暴躁凶残，要以符合全体臣民利益为

---

[1] 《伊斯兰文明百科》第3册，第49页。

[2] 同上书，第52页。

出发点进行教法创制，不要为了取悦个人而违背教法。对于不公正的君主，应当自己放弃职位，或者由主事人会议罢免。[①] 穆罕默德·本·叶齐德·瓦西兑说："哈里发要依天启判断，怜惜百姓，如同父亲对待家人。"艾布·阿比德·本·阿布杜勒说："公正的伊玛目使真主喜悦，而不公正的伊玛目会使百姓怨声载道。"[②] 有些思想家指出，在诸多条件中，除了"公正"以外，"理性"与"知识"也是根本性的。其次，豪爽大度、谋略也是执政的资本。

与教法学家相比，穆斯林哲学家们的政治思想更趋向于世俗。法拉比（950 年卒）认为，政治是处理人类在尘世的事务，人类聚居，相互间的不同利益决定着相互间的斗争，而斗争的结果往往是强者生存，弱肉强食的社会是不完善不幸福的。他在所著《理想城居民意见书》中谈到理想社会的领袖应当具有天赋和才能，要么是先知，可以接受天启，其权力来自真主；要么是哲学家，智睿贤明而又具美德（如体魄健全、理解力强、记忆力强、有悟性、善于表达、注重教育、不贪图吃喝玩乐、诚实、大度、心胸开阔、奋发向上、蔑视钱财、刚毅顽强、勇敢坚定等）。如果没有人能具备这样的美德，那么只有通过集体领导来实现最理想的统治。伊本·西那（980—1037 年）认为，伊斯兰教的目标是建立公正理想的国家，这一目标的实现要通过执行伊斯兰教法，为此理想国家的两大支柱是贤明的（先知式的）领导与天启的法律。国家领导人的职责是在以天启法律为国家宪法的基础上，引导人们实现两世的真正幸福。而作为领导国家的哈里发或伊玛目应当勇敢、公正、善于谋略、精通伊斯兰教法。[③] 逊尼派法学家还对哈里发的权限作了限定。伊本·太米叶认为哈里发的宗教权力是贯彻宗教法

---

① 《伊斯兰政治思想的发展》，第 224—226 页。

② 同上书，第 137 页。

③ 同上。

令，对无一致意见的问题同学者共同协商创制出新的教法条令；其政治权力在非常时期是负责宣布圣战，组织调动军队，捍卫祖国，在平常时期是任命官吏、收缴课税、立法执法。在履行这两项权力的时候，不能凭个人意志行事，搞专制独裁，要代表全民族的利益和愿望，执行主事人会议的决定。穆罕默德·阿布杜评述说，哈里发并非不会犯错误，他不能独揽解释经训的权利，只能作为一名创制学家依据知识理解经训，明辨是非，从而达到宗教与民族所要求的公正。他是普通的穆斯林，是伊斯兰教团体中的一员，他个人不享有任何特权，不能搞特殊化。

逊尼派哈里发学说中还有两个值得讨论的问题，即哈里发必须出身于古来什族及其后来演变成的世袭制。毛鲁迪说，由于经训规定哈里发必须出身于古来什族，故而历代学者都认为这是十分重要的条件。这是由于在早期伊斯兰教时代，古来什族是穆斯林群体中最强大的一个部落，它最有资格承担领导阿拉伯人和穆斯林大众的任务。现代学者解释，这一规定不是针对出身而言，而是在肯定古来什族的地位和作用。其真正的意义在于，需要选择一个强大而有威信的部落（集团）中的人担任领导者。埃及革新派诗人及评论家阿巴斯·马哈茂德·阿嘎德（1889—1964年）认为，先知不提倡宗派主义（宗族观念），他把哈里发（领导权）特别指定给古来什族，是看重古来什族的领导作用和能力，在于让当时麦加最强大的部落作穆斯林的领导。当伊斯兰教发展至非阿拉伯地区时，古来什族不再具有优势地位，它的特权也就消失了。在新的社会条件下，自然也可由具备领导才能的其他人担任伊玛目。此事，最终应由主事人会议来决定。[①]

关于世袭制问题，按照传统伊斯兰教的观点，哈里发的产生只能由主事人会议协商选举，哈里发本人没有确定继承人的权力。

---

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第54页。

因此伊斯兰教从根本上来说不承认世袭制，也不赞成立王储。伍麦叶王朝哈里发苏来曼·本·阿布杜·马立克在立欧默尔·本·阿布杜·阿齐兹为继承人后，欧默尔本人宣布自动放弃权位，认为任命哈里发应当是穆斯林大众的权力，而不是前任哈里发的权力。但是最后他还是没能消除和改变伍麦叶王朝实行的世袭制。伊本·赫勒敦分析世袭制得以发展的历史因素是宗派主义、家族观念，出于当时穆斯林政治环境与条件的需要。因此，他肯定了伍麦叶人的政权世袭制度，认为穆阿维叶立其子叶齐德是从公众利益出发的，经过主事人会议的一致认可而成立的。当时，在家族内部实行政权世袭，有利于伊斯兰民族的强大和统一，因而属合法行为。[1] 当代学者认为，在正常情况下，当一个政府还存在时，不允许另立未来的执政者。在特殊情况下，为了穆斯林大众和国家的利益，可以由代议机构（主事人会议）经过协商和广泛征求穆斯林大众意见后而确定王储（继承人），但不能搞世袭制。因此，他们只赞同伊本·赫勒敦关于为哈里发立继承人有利于团结统一的这一见解；而与赫勒敦不同，他们认为立王储不是哈里发的权力。历史上，穆阿维叶立其子是靠压力并非为了公众利益，因而受到非议和谴责。至于伍麦叶人及其帝国的强大与稳定其原因也不在于实行世袭制。即使在宗族观念极强的政治环境中，哈里发也应当挑选其家族中最优秀者，并通过主事人会议协商决定，而不是父传子、子传孙。在近现代，宗族观念已较淡薄，人们更注重执政者的才能与实力，普遍实行选举制度，是符合伊斯兰教的原初思想的。

（三）哈里发制与宗教政治派别

穆罕默德去世之后，有一种思潮认为，古来什人的权力似乎

---

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第171页。

应当终结，他们之中没有任何一个人能够像先知那样承担起宗教与世俗管理的重任。因而在艾布·伯克尔上任前后，便出现了拒缴天课的反叛运动。此后，随之产生的各个派别及其运动其始初因素也均在哈里发问题上，可以说是前期反叛运动的延伸。其中最有影响的是哈瓦利吉派。[①] 他们之中有一些人认为哈里发政权已无必要，民众可依据经典自行其事。而大多数人认为政权非常必要，但是只承认前三任哈里发及"依经判断"前的阿里。他们一致反对古来什人在哈里发问题上的特权，主张哈里发应公选，一切虔诚并熟知教理的穆斯林，不分民族和种族，不论黑人和奴隶，都有权当选。哈里发必须坚持真理，如果暴虐不公，就应当罢免或杀掉。因此，该派成员暗杀了阿里，刺伤过穆阿维叶。他们反对伍麦叶人的世袭制，在库法和巴士拉多次举行武装起义。

同逊尼派对立的十叶派，[②] 虽然认为在先知之后应该有人接替来管理政教事务，但在哈里发的资格条件及其权限职责等方面与逊尼派截然不同。其核心思想是，只有出身哈希姆家族的阿里及其后裔才是合法继承人。十叶派学者认为，伊玛目政权不是公益之事，伊玛目不能由公众选举。它是宗教问题，是由真主委托的权力。真主要求使者穆罕默德告知众人，由阿里继承他掌管民众事务。也就是说，真主已许诺使者支持阿里当政。十叶派认为，真主选择阿里，是对伊斯兰这一宗教的完善。十叶派的传述中有穆罕默德的这样一段话："阿里是我的女婿，他的后代是纯洁的伊玛目。"[③] 据此，十叶派认为，伊玛目最重要的条件是要出自阿里与法蒂玛的子孙后裔。在阿里之子侯赛因被杀之后，十叶派思想

---

① 由阿里队伍中分裂出来的一个伊斯兰教派别。由于阿里在与穆阿维叶的斗争中同意以《古兰经》作裁判，与穆阿维叶讲和，致使部分下属不满而出走。

② 阿里追随者组成的政治集团与宗教派别，神化阿里及其后裔，其政教合一的首领为伊玛目。

③ 《伊斯兰文明百科》第 3 册，第 105—111 页。

走向极端，认为所有在阿里之前的继承人（哈里发）都是篡权者，违背了真主和使者的选择。世俗权力虽然被逊尼派的哈里发所篡夺，但宗教权力却是任何人也不可能剥夺的。因此，他们极力神化阿里及其后裔，认为自己信奉和拥戴的领袖伊玛目受真主保佑，不会犯错误，具有不谬性。伊玛目与穆罕默德没有区别，甚至高于穆罕默德，在必要时可直接从伊玛目接受启示，民众在宗教裁决方面要绝对相信和服从伊玛目。在关于阿里后裔、伊玛目的数目和谁是末代伊玛目的问题上，十叶派分成众多支派，分别信奉各自派别的伊玛目传承世系，并且认为末代伊玛目已经隐遁（“隐遁的伊玛目”），在某个时机它将以救世主身份再现人世（“马赫迪复临说”），那时将使大地充满正义和光明。十叶派曾先后在一些地区掌握政权，如也门的栽德王朝、埃及的法蒂玛王朝。在伊朗，1502 年由国王伊斯玛仪（1502—1524 年在位）定十叶派为国教，延续至今。逊尼派学者对十叶派思想持批判态度，认为它偏离了正统信仰，致使许多伪信者加入了他们的行列，反对伊斯兰教政权，从而削弱了伊斯兰教本身。学者认为，十叶派神化先知家族的思想肯定是受到了波斯萨珊王朝时期盛行的“君权神授”论的影响。

作为神学派别的穆尔太齐赖派反对宿命论，主张人的意志自由，认为人可以根据真主所赋予的能力凭理性检验宗教教条及人自身的行为。在对待哈里发政权方面，这一派认为，哈里发应由民众选举产生，真主并未通过使者确定或任命某个人担任哈里发。不论是古来什人，还是信奉伊斯兰教的其他人，只要他虔信公正，贯彻宗教律令，都有权当选为哈里发，不必考虑其宗谱（出身条件）。在这一点上，穆尔太齐赖派与哈瓦利吉派的原始民主思想相接近。

三、伊斯兰政府

根据穆斯林学者观点，伊斯兰政府的构成、伊斯兰政权施政的基础，同现代国家政治制度中所实行的一些基本原则是比较接近的。因而他们认为，这表明了伊斯兰教政治理论与实践的先进和独特。

（一）伊斯兰政府的构成

在伊斯兰世界，在历史上，政府组成的途径与方式是，由主事人会议选举出哈里发，由哈里发任免协同执政的长官或大臣，但此项任命需经主事人会议批准。哈里发、执政长官与大臣、主事人会议，分别相当于当今各国政权构成的三大部分：总统、内阁及代议机构。伊本·赫勒敦谈到内阁是权力规划总署，其任务是协助哈里发管理国家重大事务。圣训说："穆民的长官要很好地管理，就应有忠诚的大臣辅佐。好的大臣能为哈里发分忧解难。"[①]毛鲁迪将内阁分为委任内阁与执行内阁。委任内阁由哈里发特命某位大臣按照自己的意志管理内阁事务。此位特命大臣，用现代话说，大概相当于首相。委任内阁的意见或方案可以直接贯彻执行。对特命大臣的要求除了出身以外，几乎等同于哈里发。他需要有教法创制学家的素质，并且由于掌管某一领域或某一部门的工作，还应当比哈里发更多具备一些专业知识与才能，如具备军事指挥才能或精通财政业务等。委任内阁同当代某些国家实行的内阁制有类似的地方。执行内阁大臣的素质和条件比委任内阁的要求稍低，因为其职责主要是贯彻执行哈里发的意旨和部署，只要做到忠诚可靠就可以了。教法学家们要求委任内阁大臣必须是穆斯林，

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第181页。

而执行内阁大臣非穆斯林也可以担任。委任内阁可以行使司法裁决，独立任命地区长官，可以调动军队、筹划战争，并享有一定的财权。执行内阁则不拥有上述权力。不论是委任内阁大臣还是执行内阁大臣，都是君王与百姓之间的中介，应当同时具备君民两方面都爱戴的秉性和素质。在伊斯兰教的东部世界，哈里发常常委任一名第一大臣（相当于首相），由另一批大臣协助，在军事、财政、科学教育等事务方面各负其责。由首相决定政府总的施政倾向和整体战略。在伊斯兰教的西部世界，如安达鲁西亚伍麦叶人的政权，是将国家事务分为若干部门和机构，各委任一名大臣进行管理。在伊斯兰教的强盛时期，对大臣的挑选极其严格。在阿巴斯王朝前期，大臣多是最优秀的人才。麦蒙哈里发曾谈到作为大臣应当正直、善良、忠诚可靠、经验丰富、富于教养，既满腔热情，又谦虚谨慎，胜不骄，败不馁，理智、机敏、聪颖、警醒，并善于言辞，能赢得民心。但在王朝后期腐败盛行，大臣的委任不再看重才能，大多数大臣是由贿赂而苟列其位的。

伊斯兰政治学家认为，内阁萌芽应早在穆罕默德时期。艾布·伯克尔与欧默尔等人都曾被称为“先知的大臣”（维齐尔）。这一称呼由一些与波斯有联系的阿拉伯人广泛传播于穆斯林中间。四大哈里发时期，辅佐执政的人被称为“建议者”（纳绥哈）或“指导者”（穆西尔），他们起到了大臣的作用。伍麦叶王朝时期，由于疆土扩大，管理事务增多，加之世袭政权制度造成一些哈里发的无能，使大臣的作用更为重要。不过伍麦叶人不愿使用波斯人的称呼，充当大臣角色的人被称为“哈里发的顾问”（穆斯塔沙尔）。阿巴斯王朝时期，波斯文明盛行，国家正式引用了内阁大臣制度，再次使用“维齐尔”的称呼。并且大多任用波斯人为大臣，波斯的传统习惯与制度极大地影响了伊斯兰教的政治生活。但是大臣的权力受到哈里发的严格控制。越权者会受到严厉惩处，乃至死罪。当时流行的宫廷诗歌也慨叹：“世间最惨的人莫过于大

臣。”后期哈里发权势削弱，但布维希人与塞尔柱人的素丹取代了哈里发的地位，大臣的处境依然是伴君如伴虎。

伊斯兰国家中央政权对各行省的统治与管理是通过总督制度而完成的。在初期，管理某一地区的长官称为“为主道工作者”（阿米勒），主要职责是负责收缴天课。在具有一定权势之后，称为“总督”（瓦里）。哈里发家族中的成员或杰出人物被任命为总督后，称为“长官”（艾米尔），帝国首都地区的哈里发则称为“众长穆之长官”（艾米尔伍麦拉），如同京城总法官称为“众法官之法官”一样。在地区割据势力强盛时期，各地总督开始自称君王（素丹）。

总督的产生有两种方式。一种是由开拓某一地区的将领在征服该地之后自封的总督，然后请哈里发任命，取得合法化地位。这称为“征服总督”（伊玛拉·伊斯提俩仪）。对此，哈里发一般都接受并予以承认，以此保持中央与地区政权之间的联系，扩展哈里发的精神地位和影响。这对哈里发和总督两者都有利，对伊斯兰教的稳固发展也有利。另一种是由哈里发按照一定条件挑选和任命的总督，称为“胜任总督”（伊玛拉·伊斯提克法仪）。这种总督依据同哈里发之间的合约实施对各地的统治。他需要勇敢、公正、具有知识、更重要的是忠于哈里发。总督的任务与职责包括训练管理军队、提供军需粮饷，任命各级法官及管理人员，监督司法，收缴天课及土地税收，率众礼拜并作聚礼讲道，必要时对敌圣战，捍卫宗教。为确保中央对地区政权的控制，哈里发经常直接任命和派遣专门的税收官，而不把税收工作委托给总督。同时，哈里发也时常巡视检查各地总督的执政情况。伍麦叶王朝时期，企图分为六大行省。阿巴斯王朝时期，各行省缩小，数量增多，总督任期较短。有些总督干脆留在京城享乐，找人代理地区政务。在巴格达陷落之后，阿巴斯王朝灭亡，各行省几乎都自成王国。奥斯曼帝国建立，恢复了总督制度，中央政府设立第一大

臣职务（首相），各地总督称为“帕夏”。帝国的各级官吏几乎全靠层层贿赂而入仕、升迁。这一制度随着帝国的灭亡而告结束。

伊斯兰政府其他机构基本完善于伍麦叶王朝时期，如土地税务、军事国防、司法、财政、邮政、公安、机要等部门。其中较具特色的是机要文书及审计制度。

埃及著名史学家、文学家盖勒盖山迪（1335—1418年）在《夜盲者的曙光》这部优秀的百科全书中曾谈到，文书工作技巧高超、作用非凡。国家大事、哈里发及各级管理部门的政令和法规以及财政核算情况均需记录在案。这一工作需要较高的知识水平，历史上曾有些担任文书工作的人在后来成为哈里发或著名的贤哲。穆罕默德时期的文书工作主要是协助先知整理记录天启（古兰经文）和圣训，起草向各地宣教的信件与协约等。当时天课税收与战利品分配过程比较简单，并不需要大量细致的核算工作。真正的变化是在欧默尔时期，国家疆土扩大，财政收入增多，对外关系广泛，文书的职责扩大，其任务是撰写穆斯林的宗谱，根据同先知家族的远近排列，以便逐级分配薪俸，负责书写哈里发与各地总督官员之间的往来信件。伍麦叶王朝时期继续沿用此制度。阿巴斯王朝时期，文书工作曾属于内阁大臣的职责范围，后又独立，由大臣以外的人员负责，但其地位与大臣几乎一样。文书必须绝对服从哈里发，直接对哈里发负责，不受内阁制约。

伦敦大学伊斯兰文明史教授伯纳德·刘易斯在评论伊斯兰审计制度时予以高度赞扬，认为它除了对财贸活动进行审查之外，还有相当于现今民事警察的职能、市场检查官职能及公共文明秩序的监督管理者的职能。穆罕默德时期，此项工作的任务是劝善戒恶。欧默尔哈里发将这一制度大大推进，他亲赴市场，监督称量，并委派一批专门的市场检查官，其职责是，维护正当经营，禁止在商贸活动中弄虚作假搞欺诈。在维护公共秩序方面，负责疏通道路，监督妇女行为，同时也包括对聚会及其他集体活动秩序的

管理。它也有执法权，可以对不法行为或有碍治安的行为，分别给予惩处。伊本·赫勒敦概括审计工作的任务是：查处不法行为，给予相应的教育和处罚，敦促民众维护社会公德，防止交通阻塞，禁止船运码头工人的劳动负担过重，对于危险建筑物责令有关部门尽快消除隐患，禁止欺骗行为，及时发现和公正处理一切问题，避免引起争论或仇视。教法学家伊本·嘎伊姆（1350 年卒）提到，作为审计人员不能参与经纪人或公证员的事务，也不能购买滞销商品或者出售脱销商品。①

（二）伊斯兰政权的基础

现当代一些教法学家们总结了关于伊斯兰教政权建设的一些重要原则。主要有以下几点：一是三权分立原则，行政权属于政府内阁，立法权在主事人会议，司法权赋予法官。法官可以独立于哈里发之外发布并执行教法裁判。埃及学者阿嘎德在《伊斯兰教的民主》一书中谈到，伊斯兰政治制度一是采纳了权力分立的原则。法官不执政，也不制定政策，不分配战利品，不参与财政事务，也不组织军队。法官具有法官自己的职责，它不同于行政权力。二是官不从商原则。所有国家官吏、内阁大臣、地区行政长官、法官等，一律不能参与经商。传说欧默尔手下的一个长官很富有，问他财富由何而来，答曰经商所得。欧默尔说，我委派你不是让你经商。于是没收了他的经商收入。欧默尔还严格要求其他总督和属下必须以身作则，遵纪守法，否则公开加倍惩罚。伍麦叶王朝哈里发阿布杜·阿齐兹（717—720 年在位）执政期间也发布过关于禁止官员从商的公文。伊本·赫勒敦在《绪论》中指出，官吏涉足商业领域有损百姓利益，违背伊斯兰教。因为他们有可能利用职权低价购货，高价出售，赚取高额利润，或者借职

① 《伊斯兰文明百科》第 3 册，第 236—237 页。

务之便免税逃税，这对于其他商人来说是不公正的。当代学者认为，在现代生活中，更应贯彻这一原则，作为国家官员，不能把国家财产据为己有，从中获取私利，这样做将受到来自真主与民众的谴责。三是严禁国家官吏接受贿赂的原则。因为行贿受贿这种行为的后果必然导致对国家和人民利益的损害。先知的一条圣训曾说过："做官的收受礼品，等于为自己套上枷锁。"[①] 另一则圣训说："我让某人做事，必给他报酬，如果他另外再索取，就是侵蚀公物。"[②] 这与《古兰经》的教导是一致的。四是代议机构（主事人会议）成员不应参与行政事务、要与行政机构完全脱离的原则。否则，这一机构很可能成为行政权力的附庸。在欧默尔时代，主事人会议就不干预行政管理。早在伊斯兰教初期，就有一条原则，对怀有个人目的和野心的谋权者不接受和不任命其为各级官员。而对于具备一定资格和条件、一心为民族服务的毛遂自荐者则可以接受并予以委任。伊斯兰政治思想中有一种倾向，认为国家公务员工资如果过低，有可能导致接受贿赂和犯法。故而一些思想家认为，国家官吏的待遇要相对丰厚一些。另一些思想家则认为，厚禄未必养廉，应当根据每个人的工作能力和业绩划分工资等级，以便促进官员们积极性的发挥。这在历史上是有先例的。

穆斯林学者认为，在所有的原则当中，"民主协商"是一条总的原则、基础性的原则，政府就应当建立在这一原则之上。凡在这一原则基础上建立的权力结构，不论其采取何种执行方式，都是正确的政府。各个伊斯兰国家的发展程度会有所不同，可以根据情况采用适合于本民族条件的执政方式，但不能背离这一总的原则。伊斯兰教政权的性质是很独特的，不同于其他制度。它与专制政治的区别最大，伊斯兰教给于民众挑选领导人的权利，通

---

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第120-121页。

② 同上。

过民主协商监督执政者，在必要时还可以罢免执政者。这在专制政府的统治下是办不到的。它与民主政治最接近，都以协商为政权建设的基本原则。不同点在于，伊斯兰教的立法权属于真主，人必须遵循真主的定制，对于真主尚未明确规定的事务按照教法原则进行新的创制性立法。伊斯兰学者还认为，伊斯兰政体与神权政体也有区别，神权政体宣称权力神授，可以直接与神联系得到神谕，不需与任何人协商。而伊斯兰教的哈里发不具有神性，也没有立法权，只以民族的意志执政，对真主法律的遵循源自《古兰经》和圣训，不需要任何中介。学者们可以解释经训和教法，每个普通的穆斯林也可以依据自己的知识理解和遵循教法。伊斯兰政府的任务和目标是为人民服务，带领民族走向繁荣昌盛。为此，政府的执政者与百姓要相互尊重，各尽其责任与义务。政府应确保内部安定团结，对外要保卫国家抵御入侵。政府不应限制和束缚民众的思想，要尊重民众的传统观念与习俗。只有当一些思想观念导致产生危害社会的行为时才可出面干预制止。不能监视民众，探听秘密，不能随意猜疑民众，对违背宗教、危害社会的行为如偷盗、杀人等要严格认真进行调查，然后依法处理。立法之事要与主事人会议协商，政策之事要与学者和民众协商，没有经过协商的决定，可以不予执行。正如毛鲁迪所说，哈里发应尽职尽责，不违背教法，否则百姓不应服从。

（三）罢免政府的条件与方式

对命人违禁的哈里发不必服从，对无能或腐败的政府应当罢免。何为无能腐败？如何罢免？教法学家们认为，只有当哈里发按个人意志和愿望行事、不能秉公执政、其错误威胁到民族的生存时才可以罢免。无能的政府是指不能承担和不能完成按伊斯兰教应尽职责的政府。对这样的政府需经代议机构（主事人会议）决定予以罢免。艾什尔里说过，对偏离正道的哈里发首先要进行规

劝。坚持错误的哈里发应自动退位，或者在保持安定的情况下由主事人会议行使罢免权。如果哈里发不执行主事人会议决定，拒不退位，在不引起动乱的条件下，民众可以革命方式将其罢免。[1]关于革命的合法性，伊斯兰教法学各派观点不一。哈乃斐派认为，一般情况下，推翻政府要考虑是否会给民族带来更大的危害和灾难，不到万不得已，不要采用这种方式。如果统治者最初公正，而后又不公正，应依靠压力迫使其改邪归正。一旦纠正错误，便不必推翻。沙斐仪派认为，暴虐不公、放荡不羁、多行不义的统治者都不配执政，可以采取各种方式将其罢免撤职。扎希尔派另有建议，要求追究统治者不公不义的责任，并对其不义行为施以惩罚，而不必罢免撤职。穆尔太齐赖派主张，对不义的统治者应以劝善戒恶为原则；对失之公正者，在条件允许的情况下可以罢免。罕百里派赞同罢免，但强调伊斯兰民族的团结，防止造成分裂。马立克派倾向于由公众劝其归正，坚持不改再予罢免。多数法学家共同的意见是，罢免必须以不影响团结、不导致民族分裂为条件，最好不采用武装革命方式，除非迫于必要。一个合法的政权，是通过民族效忠方式而建立，这是最符合伊斯兰教总的原则的。如果以武力非法上台，就应当以武力推翻它。对于由选举方式产生并且公正执法的政权不容反对。如果有人通过武力而篡权则是非法的。穆斯林可以采取各种方式消除这种临时政权，而扶持原来合法的政府。

（四）现代伊斯兰主义政治潮流中的权力结构理论

当代伊斯兰教复兴运动的领导者们有一个口号，只有伊斯兰教才是解决问题的惟一方法和途径。但是有些学者特别是教外学者（几乎全部）认为，伊斯兰教方面并没能详细提出和阐述过自

---

① 《伊斯兰文明百科》第3册，第137页。

己的政治纲领，它尚未形成解决政府偏离社会进步的具体措施和方案。对此，埃及穆斯林兄弟会领导人在同有关学者的新闻对话中发表过他们的观点，可以说，有一定的代表性。关于伊斯兰教的政治纲领如何实现，怎样建立宗教国家和政府，兄弟会发言人认为，伊斯兰教原则与纲领的实践并非初次尝试，数世纪以来，它一直是几亿人的思想信仰和生活方式。伊斯兰复兴运动提出伊斯兰教是解决问题的方法和途径，只是一种竞选纲领，是总的方针。详细具体的理论纲领和施政方案要随着时间、地点和条件的变化而不断调整和修正。如果有机会能把兄弟会的纲领作为立国基础，当然会把自己的施政方案付诸实践。它将是历史上的伊斯兰教的现代化实验。伊斯兰教的纲领是全面而完善的，但在现代政治实践中不可能一下子全部实行。只能从一个机构、部门或某一领域开始，从目前的状态逐步过渡到伊斯兰教的范畴之内。他们说，有人认为，他们（“伊斯兰潮流人士”）一旦掌握政权，将建立君权神授式的宗教政府，其实不然。他们所要建立的政府，绝不只是属于谢赫（伊斯兰教长老）的政府，而是由各方面专家所组成的政府，是在伊斯兰教意识形态指导之下的世俗政府，是在天启教法范畴之内而行动的世俗政府。对于当代伊斯兰国家或地区正在掀起的政治运动或实践，兄弟会也发表了自己的看法。兄弟会不赞同伊朗实践伊斯兰革命的模式，认为这种实践应当是逊尼派的、源于经训的，伊朗伊斯兰革命有他们自己的学说和原则，不能当作唯一的标准。兄弟会要建立的政府绝不是伊朗型的。但对于伊朗执行伊斯兰教法方面的一些实践，如禁酒、禁赌博、禁高利贷等，他们表示赞同。对于军事政权以及阿尔及利亚拯救阵线的活动，兄弟会也不持积极态度。他们认为苏丹国家内部政治情况复杂，民族主义、共产主义、多神教势力同时并存，难于实现民主。尽管如此，也不应当采取专制政策，取消党派活动。伊斯兰教的纲领允许党派存在，允许各种宣传刊物的发行，苏丹当局的做法

不能体现伊斯兰政权统治的公正与自由原则。对于苏丹的内政，兄弟会不绝对支持或反对。但对其某些对外政策，兄弟会则持不赞同态度。因为兄弟会不承认民族主义和纳赛尔主义，只选择伊斯兰主义。苏丹的兄弟会组织与图拉比的路线不同，他们同埃及兄弟会的路线相一致。在兄弟会的理论中，与纲领不同的其他政党结盟是被允许的。但是，其目的只在于以合法身份进入议会参政议政。

伊斯兰主义运动的另一条原则是，作为伊斯兰国家的政府，必须全面实行伊斯兰教法。埃及兄弟会领导人认为这要从两个方面做起。首先，要在国家政治制度中正确实现伊斯兰教的协商原则，选举自己的执政者和代表参政议政。三权必须分立，不允许行政干预立法权和司法权。必须实行多党制，这是启发和促进民族政治觉悟的需要，是为了更全面地表达民意的需要，同时也有益于培养造就为国家服务的政治人才。即便是作为反对党派，也有权纠正政府的偏颇行为，如果政府坚持原有立场，有权依靠实力在必要时推翻或取代它。其次，在一切社会生活领域，教法的贯彻与落实必须依靠不断的教法创制和教法革新来实现。除了人们的价值观念，例如当今的经济问题，这是经训时代不可能存在的，它没有可以套用的现成模式，这令教法学家们也难于裁决；其他方面，例如要建立名副其实的伊斯兰银行或金融机构，它就必须与世界通行的结构相符，否则难于同步交往和发展。像现在这样的伊斯兰银行机构难于支撑，将面临困境。因此伊斯兰教法学应当进行新的教法创制工作，而不只是以旧有的条条来剪裁当今的现实。一些在政治上参与了伊斯兰主义运动的人物，也参与了伊斯兰经济机构的重建活动。兄弟会认为，专门从事经济研究或经济活动的专家，应当与伊斯兰教法学家共同努力，创制出新的符合伊斯兰经济思想与原则的法规，使经济活动既具有伊斯兰特色，又符合经济发展的总规律。总之，真主的法律需要人为法律的补充，

一切人为的创制立法包括外来法律只要符合经训精神，都是可以被接受的。

关于伊斯兰主义政治运动（政治伊斯兰运动）中出现的极端倾向，兄弟会认为是思想认识问题。他们认为，在对国家、社会、政治、经济等发展与前途问题上出现的分歧，应当通过教法创制逐步统一认识，而这种统一认识是可以实现的。在这方面，穆斯林中的伊斯兰主义者与世俗主义者的分歧是对与错、利与弊的问题，并非信仰与背教的问题。因而政府一方不应采取简单的镇压方式，打击这种宗教潮流。而伊斯兰主义一方也不应因此而奋起，走向极端。双方不应对抗和敌视，务求对话和接近。与政府协调发展，共同实践伊斯兰，兄弟会自己宣称这是他们的一贯主张。

四、现代政治建设

伊斯兰现代主义的思想主张为伊斯兰教适应现代社会环境和历史发展变化奠定了思想基础，促进了伊斯兰国家的现代政治建设。伊斯兰世界的历史从此发生了重大转折。

（一）政治改革

在伊斯兰世界，现代民族独立国家体系的形成，是伊斯兰民族自近代觉醒以来的一次飞跃性变革。不论是共和制国家，还是君主制国家，在政治制度方面，都进行了自上而下的不同程度的改造与调整，朝着现代化、民主化的方向发展。

1. 议会制度的建立

在政治改革中，欧洲资产阶级的政治体制与社会政治思想普遍被接受。特别是在实行政教分离的共和制国家，资产阶级“三权分立”的政治原则得到确立和实践，使部分伊斯兰国家的政权性质发生了根本转变。如土耳其作为伊斯兰世界的第一个资产阶

级共和国，在1924年制定的第一部宪法中就规定广大国民议会为国家最高权力机关。总统由议会从议员中产生。总统可任免总理和各部部长，主持部长会议和指挥军队。1961年宪法规定三权分立、议会内阁和大国民议会两院制。1982年宪法又规定，由大国民议会行使立法权，实行一院制，选举国家元首总统。总理由议会中多数派党团领袖出任。其中，1961年和1982年宪法都强调土耳其为"民主、政教分离和实行法制的共和国"。埃及自立宪王国时期（1922—1952年）就已实行议会制度。1952年"七二三"革命后，正式宣布永远废除君主政体。1956年埃及新宪法确立了民族主义与共和制原则，规定设总统、内阁、民族委员会（国会或议会）执掌行政权与立法权。1971年埃及宪法依然体现这一原则，同时强调司法权独立，法官及一切司法机构具有独立地位。1975年以后，埃及开始向多党制过渡。即便是实行世袭君主政体的约旦，也早在1946年独立后不久就建立了议会。1952年初制定的新宪法首次规定内阁对议会负责，对国王权力有所限制。1953—1989年漫长的时期，约旦实行军法管制。1989年之后，侯赛因国王又开始了民主化进程。宣传其民主化的核心是在尊重宪法、维护世袭君主制的基础上，扩大各种政治力量对国家政治生活的参与。其中，议会民主，立法、行政和司法三权分立，司法完全独立，政治多元化，议会有权通过不信任案迫使内阁下台等项原则成为民主化的指导思想。[①]

有些议会制国家，同时强化总统制。如叙利亚和伊拉克总统集党、政、军大权于一身。伊拉克复兴社会党自1968年第二次发动政变后，以该党组成的革命指挥委员会为国家最高权力机关。1980年3月颁布国民议会法，但议会形同虚设，只起协商作用。革

① 王波一：《约旦民主化进程的现状与发展》，《西亚非洲》1993年第6期，第54页。

命指挥委员会仍为国家最高权力机构，并有权解散议会。在宗教与政治关系方面，这些国家虽然实行了政教分离的政策，但伊斯兰教和伊斯兰教法在国家政治与社会生活中的地位和影响依然存在。它们的宪法中规定：伊斯兰教是宪法的主要原则和基础。

2. 政教合一国家的政策调整

与战后实行政教分离的民族国家相比，在传统政教合一的伊斯兰国家，如一些君主国，宗教文化同政治制度的关系极为密切。宗教被政治化，成为政治制度本身的一部分，政治制度也被宗教化，呈现神权政体的色彩。但是，在迅速发展的经济形势以及石油财富带来的现代化成果面前，沙特阿拉伯及其他海湾各国的社会结构和宗教作用也发生了一些变化。这些国家在原有政治制度的基础上进行了适当的局部性的调整。以沙特阿拉伯为例，它自1932 年正式立国，一直是以沙特家族统治为核心的君主专制政体。40—50 年代以来，石油收入不断增加，为适应内外形势发展的需要，1953 年 10 月，阿齐兹国王颁布敕令，组建“大臣会议”。将各部大臣共同组织在一个现代中央政权机构内，这一机构成为国家政治活动的中心。它曾两次发布《大臣会议条例》，其中规定各部大臣为分管事务的直接领导和权威，“大臣会议”的权限进一步扩大。1970 年，王国增设了司法部，乌里玛（传统宗教学者）的司法权限受到削弱和限制。1973 年第四次中东战争期间，沙特利用实行石油禁运、提高油价获得的巨额收入开始现代化建设，在国际政治、经济领域中的地位和作用不断提高。一批受过西方教育的沙特年轻知识分子开始进入国家高级领导层。1975 年组成的新一届内阁共有 24 名大臣，其中在西方获得博士学位者 9 名。[1]除行政权外，“大臣会议”具有立法职能，负责制定和修改除伊斯

① 李绍先：《沙特阿拉伯王国政府——大臣会议》，《西亚非洲》1992 年第 4 期，第 12 页。

兰教法权限以外的所有法律、规章和国王敕令，批准国际协定和条约，并负责监督实施被国王批准的规章制度或发展计划，贯彻该会议决议。此外，大臣会议还就重要内外政策问题向国王提出建议，发挥顾问职能。关于宗教事务等问题，由司法、朝觐事务与宗教基金部通过与王室和乌里玛阶层合作进行管理。隶属“大臣会议”的主要机构有总委员会和专家局。前者对无需颁布国王敕令或法律、规章的日常事务作最后决定，意见不一致时提交大臣会议审议。后者的主要工作是对大臣会议的立法提供法律见解，并负责起草法规，提交大臣会议作最后决定。[①] 1992 年，法赫德国王（1982 年执政）在大臣会议之外又成立了“协商会议”，由国王任命 60 名成员组成，参与朝政。沙特家族统治下的王国在政治民主化的道路上又迈进了一步。

总之，在今天仍保持政教合一君主制政权的伊斯兰国家，与伊斯兰教传统的政教合一制度已不可同日而语。沙特阿拉伯的教职人员已不再具有行政职权，其司法权仅限于伊斯兰教法领域。在科威特和阿联酋，统治者兼国家元首和宗教领袖于一身，但主要还是作为世俗领袖而进行政治活动。阿曼苏丹重视宗教政治作用，给予伊斯兰教教职人员执行教法的权力，但他本人并不是伊玛目（教长）。类似国家的政治制度经过政策调整与改革，已基本适应作为经济主体的国家资本主义发展的客观要求。而且，一些国家统治阶级的成分也发生了变化。王室成员、名门望族与大商人共同参与资本主义经营，成为新兴的资产阶级。由这些人统治的国家政权，开始向现代体制演变。

3. 政治设置变革的特征及趋势

二战前后至 70 年代初，伊斯兰国家都不同程度地效仿资本主

---

① 李绍先：《沙特阿拉伯王国政府——大臣会议》，《西亚非洲》1992 年第 4 期，第 12 页。

义行政管理体制，借鉴资产阶级民主参政方法。70年代中后期至今，各国经济开放政策进一步促进了政治民主化的进程，多党制、宪政选举制、议会和咨议性协商会议制度恢复和建立。由于经济、政治、文化、历史因素的限制，所实行的多党制和议会制度极其有限。在建立了多党制的国家，以及由一党制改为多党制的国家，仍以不同方式和手段限制某些政党、特别是宗教政党和极端组织的活动。在实行议会制度的君主立宪国和共和制国家，君主或总统在很大程度上仍可利用行政权制约议会，而不受议会的制约。在影响政治制度变革和现代化发展的诸多因素中，伊斯兰国家政治反对派的作用不可忽视。沙特激进主义的宗教反对派指责沙特王室是“不道德的和营私舞弊的”，“把金钱耗费在宫殿而不是清真寺上”。[①] 它特别强调西方生活方式或民主不适合本国国情。苏丹军政权不准备实行西方多党制，认为各部落代表大会制更符合实际。[②] 但不管怎么说，在民族民主革命的高潮中，在自上而下的政治改革过程中，教界和那些具有传统观念的人，通常是处于极端被动的地位中。

（二）法制改革

伊斯兰国家的法制改革主要是由于殖民统治和西方法律制度的渗透，于二战前就已经开始，并于战后延续下来。当然，战后政治改革更进一步促进了法制改革的扩大和深化。它同样是由当局自上而下地开展起来的，它使伊斯兰教的世袭领地受到冲击，并迫使伊斯兰教法本身在创制方面有所前进。

---

① 姚宇珍编译：《伊斯兰教与沙特阿拉伯的政治》，《中东研究》1991年总第26期，第67页。

② 杨鲁平：《试析中东国家的政治民主化》，《西亚非洲》1994年第2期，第22页。

1. 二战前的法制改革及其影响

二战前，率先进行法制改革的国家当属土耳其和埃及。从1839年至1880年，奥斯曼土耳其苏丹及其统治集团中的革新派领导进行了称为“坦志麦特”（意为改组）的运动，在改组政府机关、军队、财政、教育和外交机构的同时，重点放在司法部门的现代体制改革上。根据1839年和1856年颁布的称为“尊贵路线”和“王室路线”（又译“御园敕令”）的两个官方文件精神，相继发布了几项受法国法律影响或直接引自法国法律的法典。如：1850年的《商法典》、1858年的《土地法》、《刑法》、1861年的《商业诉讼法》、1863年的《海商法》等。其中，《商法典》确认商业利息的合法性，《刑法》废除了全部伊斯兰教法的固定刑罚（胡杜德），只保留了对叛教者处以死刑这一传统规定。国家首次设立世俗法庭及民事、刑事诉讼混合法庭，除有关穆斯林私人身份法（结婚、离婚、财产继承及有关问题）以外的全部民事、刑事诉讼与审判脱离传统的伊斯兰教法庭，移至世俗法庭审理。配合司法机构的统一，政府于1869年和1876年间，又编纂发布了称为“麦加拉”的《奥斯曼民法典》（或译《奥斯曼帝国司法条例汇编》）。这是一部以伊斯兰教法为基本依据的民法，主要采纳哈乃斐学派教法学说。它是历史上第一部由官方机构组成学术委员会起草汇编，由政府颁布，在一切法庭通用的系统的法律。在分类与编排上完全依照近代西方法律的形式。该法典不仅在土耳其本土使用，同时也适用于当时仍属于奥斯曼帝国领地的叙利亚、黎巴嫩、约旦、巴勒斯坦、利比亚。土耳其法制改革的结果，削弱了传统伊斯兰教法的统治地位，商法、刑法被现代西方资产阶级世俗法律所取代，伊斯兰教司法仅限于民法中的私人身份法领域。1923年，土耳其共和国诞生，1924年，宣布取消了哈里发制和“伊斯兰教长老”职务，伊斯兰教法庭随之被取消。《奥斯曼民法典》及一切有关的法规被废除。除法国法律外，瑞士联邦的民法、

意大利的刑法、德国的商法等欧洲法律被接受和引用。土耳其国家在经历了现代改革之后，很快成为一个世俗性国家，实现了政教分离。

埃及在采纳西方法律制度方面比奥斯曼土耳其人要早一些。1805 年阿里任总督后建立的“总督院”，除协助总督工作外，还有对财产继承、遗嘱及部分重大刑事案件的审判权。“高级委员会”与“特别委员会”具有最高司法机构性质，负责制定法律草案、章程及审批各法庭的判决。1831 年和 1832 年，分别设立“司法委员会”，专门审理民事、刑事和商事案件，其判决经总督院提交高级委员会批准后即可执行。1842 年成立具有现代含义的正规司法部门，称为“司法议会”。1845—1846 年，建立“商人会”，相当于混合司法机构，专司埃及人与外国人之间的商事纠纷。而且，具有司法职能的国家行政机构成员不完全由法官组成，还有商人、政治家和军人；虽然有少量教法学家参与，但并不完全依照伊斯兰教法办事，还执行部分土耳其法律或照搬法国法律。尽管伊斯兰教法仍被国家视为基本法，但却从体制上改变了伊斯兰教传统的司法形式。穆罕默德·阿里的继任者们继续进行法制改革，阿巴斯一世（1849—1854 年执政）组建“法律起草委员会”；1866 年，伊斯玛仪帕夏（1863—1879 年执政）组织“议会”，发布了埃及近代第一部选举法；1878 年，设“参议院”与总督共同执政、组织“责任内阁”，总督与各大臣共同具有行政权与立法权，法律决定必须通过参议院多数成员同意才能发布实施。伊斯玛仪的政治体制改革，是埃及近代史上建立民主制度的开端，他在组阁演说中提出：“要把埃及实施的管理原则与欧洲行政管理原则予以结合”，表现出立宪主义思想。在司法方面，于 1855 年建立商事诉讼委员会，1856 年发布实施源自法国法律的奥斯曼商法典。1861 年成立混合民事诉讼委员会。1864 年，伊斯玛仪再度完善司法机构，成立乡镇、中心城市、初级、中级、高级五个等级的诉讼委员会，裁

决一切民事、刑事、商事问题。1876 年，政府先后发布《混合民法典》、《商法典》、《海洋法》、《民事、商事诉讼法》、《刑事程序法》等，这些法律由居住在亚历山大的一名法国律师起草，有意大利法官和英国法官参与制定，其法源以这些国家的法律为依据，只有关于买卖租赁合同等问题的少数条款取自伊斯兰教法。1883 年，陶菲格总督（1879—1892 年执政）发布《国民法庭组织法》，正式设立国民法庭，全部民事、商事、刑事问题在原则上都属于它的职权范围。新法庭的权限还包括一切埃及人与外国人之间的纠纷与问题审理，使领事法庭与混合法庭的存在失去作用，故从 1937 年起，经过 12 年的过渡，在 1949 年最终取消了领事法庭与混合法庭，埃及司法制度得到统一。1948 年至 1950 年，分别颁布新的民事、商事诉讼法和刑事犯罪调查法，以采纳法国法律为主，颇具现代立法趋向与特征。

由于埃及和土耳其在法制改革方面的率先作用及其影响，具有共同历史背景的阿拉伯国家大多陆续引进和采用欧洲法律。只不过各自带有殖民国家的特点。例如，西欧国家普遍实行的罗马法、法国民法、刑法、商法在埃及被广泛使用；突尼斯、阿尔及利亚、摩洛哥、叙利亚、黎巴嫩实行法国的律法；利比亚实行意大利法；西班牙控制的摩洛哥部分地区实行西班牙法；伊拉克、约旦、巴勒斯坦、苏丹、亚丁和也门南部、半岛部分酋长国实行英国法。每个国家内，又并存多种司法机构。如：国民法庭，按源自外国法律的新法典进行裁决；伊斯兰教法庭，在私人身份法问题上实施教法规定；其他宗教派别法庭，按所属国的法律裁决非穆斯林信徒的私人身份法问题；领事法庭则专门审理享有特权的外国人或外国人与本国人之间的纠纷。多种法律与多方司法机构并存于阿拉伯国家，各有不同的法学观点和解释方法，造成法律概念的多样化、多语言性。在北非的司法用语为法语，其他地区多为英语，阿拉伯文化上的统一在法律领域自然瓦解。

2. 战后教法改革与机构设施

伊斯兰国家在独立后，司法制度方面的一个共同特点是司法制度国家化、官方化。除沙特和阿拉伯也门（1962年以前的栽德派伊玛目政权时期）外，全部司法工作归国家司法部门统一管理和进行，各级各类国民法庭的设立成为司法机构的主体。对于穆斯林的沙里亚法庭和非穆斯林的宗教派别法庭，其职权只限于私人身份法领域。另一措施是从司法制度方面限制外国特权，土耳其早在1914年就取消了领事法庭与混合法庭。伊拉克、叙利亚、黎巴嫩、埃及也于20世纪30—40年代分别取消了类似法庭。除国民法庭外，有些国家还设立有军事、行政管理（审计）等专门性法庭，有的国家仍保留部落法庭。

埃及日常司法机构分为：简易法庭（即决法庭）在全国不同地区设立，各由1名法官主持，审理较轻微的民事与刑事问题；初级法庭，设在各省会，各由3名法官审理判决有关民事、商事和私人身份法问题；上诉法庭，分布于首都开罗和几个大城市，各由3名法律顾问主持，审理初级法庭上诉的民事、刑事、商事案件；高级法庭，设在开罗，只有1所，由5名法律顾问主持，设民事、商事、私人身份法以及刑事等分支部门，审查全国各地上报的有争议的判决结果，它将错误判决驳回，令其重新审理，也可按法律亲自作出公正判决，主要任务是监督法律的正确实施，属民事、刑事案件的终审法庭。此外，自1946年以来，埃及依据法国的方法，将普通司法与行政司法分开，国家设立了立法、司法咨询机构，下设行政管理法庭，行政司法法庭和最高行政法庭，分别处理有关地方机构选举或行政决定等事宜。不过司法的统一并不意味着立法的统一，1955年第462号法令第六条规定：关于私人身份法、瓦克夫（宗教基金）以及一切原属于沙里亚法庭权限之内的问题，按照已经实行的教法条例规定处理；在没有成文法规定的情况下，依据哈乃斐学派的教法按优选原则审理。对非穆

斯林的私人身份法问题，根据各自所属宗教派别的法律处理。

虽然在一些伊斯兰国家仍保留宗教法庭，但它（沙里亚法庭）在体制上已不同于传统的宗教司法机关，已由单一卡迪（法官）法庭发展为由多名审判官组成的按地区划分的初级与高级法庭，其职能也不如过去重要，仅属于国家设立的一种辅助性民事审判机关。在立法制度方面，改变传统沙里亚法的形式，采纳欧洲资产阶级的商法、民法、刑法，其中商法、刑法领域的改革阻力不大，几乎全盘西化；而民法领域，因与穆斯林民众的日常生活关系密切，故改革措施一般都是使沙里亚法的某些原则与欧洲法律原则相协调。

与战后民族国家的根本性教法改革相比，在实行政教合一的君主制国家，仍以保持传统伊斯兰教法律制度为主。不过在法制改革的大趋势下，迫于政治、经济与社会发展的需要，也进行了适当的局部性的调整。

沙特阿拉伯在奥斯曼帝国时期，尚无正规法庭，司法由穆斯林法官按伊斯兰教法原则进行裁决。在贝杜因部落中，则由部落长老或学者按习惯法裁决。特别是内志地区的司法，一直由当地法官单独裁决。法官的家中、清真寺、或在路边的某一地方，都可以是法官裁判的场所。一名法官，同时又是率众礼拜的伊玛目、节日和周五聚礼的讲道员、教法问题说明官、婚约与契约合同签署证人、无主财产管理人等。总之，一切宗教事务由法官管理。由于无法庭、无律师、无专业法官，故诉讼与判决常常是口头完成，很少有书面材料。1926 年，沙特人统治汉志后曾组织临时司法，1927 年在汉志地区组建三级宗教法庭，开始有了统一的司法系统。这包括即决法庭（初级法庭），设 1 名法官，对非伤害罪、非房地产交易问题的轻微刑事与民事纠纷进行审判；一般法庭（中级法庭），设 3 名法官，审理重大刑事犯罪与有关结婚、离婚、遗嘱、继承、瓦克夫等问题的民事诉讼案；司法监督机构（高级法

庭），相当于最高检察机关，由1名总法官及4名权威宗教学者组成，监督、管理各级法庭及法官的工作。1938年和1952年颁布的《宗教司法责任制》政令，对各级法庭的权限、职责、归属与检查监督等项事宜做了明确规定，使司法工作正规化。附属于各级法庭并协助法官工作的机构主要有法律公证处、无主财产管理处等。分别负责房地产贸易的注册登记与合同契约的签署，以及孤儿财产或无继承人财产的监护管理与支配利用。独立于正规法庭之外的新的机构设施是，自1926年以来，在吉达等重要商业港口城市设立的“商务会”，负责商事、海事纠纷的审理。这种机构的性质与一般法庭不同，其法官成分来自具有丰富经验的商务专家，由国王任命30岁以下的年轻学者担任。其他港口城市的分支商会分别由地区法官、地区财政负责人及由地区行政长官挑选的专业人员组成。各分会均服从吉达总商会的决定与监督，其裁决原则是以多数成员表决通过为准，具有行政司法的特征。

在立法制度方面，沙特坚持以伊斯兰教为国家宪法，以《古兰经》和“圣训”为司法、立法的源泉，努力实现公正与平等，保持和维护宗教价值与道德。1928年最高司法监督机构发布的决定指出：“所有法庭均应遵循罕百里派教法学说，但在出现困难或违背公众利益的情况下，可采纳其他派别的意见。”[①] 沙特的成文法主要有1931年发布的《审判程序法》、1936年和1952年先后发布的《诉讼法》、法官由国王挑选任命。1954年，王室发布政令，任命了国家总法官，监督检查一切司法审判工作与条律的执行。总法官职务起着司法部长和最高法院院长的作用，重大问题的裁决须经总法官批准方可执行。最高司法权通过大臣会议最终归于国王。1962年以后，设立司法部，任命了司法大臣，从而取代了总法官的地位。罕百里派教法原则仅在汉志的主要城市内实行，而

① ［沙特］《王室》杂志，1986年6月第1期，第23页。

游牧部落的司法以自然法则为基础，在一些商业城市，则遵循类似近代西方的一些原则。由于半岛经济、社会生活的发展和新旧两种势力的斗争，近来也产生了一些新的法律，如《税收法》、《刑法》、《商法》等。

在君主制的约旦王国，沙里亚宗教法庭与非伊斯兰教的其他宗教派别法庭同属于政府司法系统的一部分，分为初级和高级两等。同时还存在部落法庭。但终审裁决归世俗国民法庭。

3. 当代伊斯兰教法及其前景

60 年代末以来，伊斯兰复兴的主要思想基础是伊斯兰教法，内容涉及政治、经济、思想、文化教育各个领域，其基本出发点是，现实社会中的一切弊端与危机，皆由于“世俗化”、“西方化”、政治腐败……所造成。只要恢复伊斯兰教法，一切问题就可迎刃而解。故其政治目标是要建立一个以沙里亚法为基本宪法，以古代四大哈里发时期的政体为楷模的伊斯兰国家、伊斯兰社会与伊斯兰秩序。而恢复伊斯兰教法必须发扬“创制”精神，才能使其适应现代社会发展的需要。

面对伊斯兰复兴的思想影响和压力，一些国家开始思考如何在现代条件下实行伊斯兰教法。在拉巴特召开的第一次阿拉伯国家司法部长会议指出，该机构的目标是实现阿拉伯立法的统一，而遵循伊斯兰教法是达到此目标的最好途径。此次会议认为理想的阿拉伯民法应当是纯粹的伊斯兰教法，而不是仿效西方法律，也不是与西方法律相互掺合。如果只是模仿他人，也就不需要教法学研究了。一些有着传统主义观念的教法学家认为，伊斯兰教是信仰和法律，是世界性宗教，适合人类现在和未来的一切需要。它给人们指出了一条最好的立法方式，提供了一项最完整的政治制度，具有最崇高的经济原则与社会道德目标。伊斯兰教法是阿拉伯国家共同的遗产，应当从自己的民族遗产中寻求解决问题的办法。阿拉伯人与穆斯林不可能放弃自己的宗教、思想与法律文化

遗产。例如，阿拉伯国家联盟的法律机构，正在着手制定统一的财政金融法（金融贸易法），阿拉伯各国司法部长会议所属的司法研究机构自80年代以来，着重研究伊斯兰教法如何适应现实需要，并组织了专门的学术委员会负责起草制定现行法律条款，如民法、民事诉讼法、私人身份法、商事审判以及刑法等。这些法律的制定均以伊斯兰教法原则为基础，以便为各阿拉伯国家现行法律的统一提供依据。它认为，伊斯兰教法的实施，已成为阿拉伯伊斯兰国家寻求自身发展道路、实现政治、思想、经济、文化、社会全面自主和统一的一种尝试。

面对伊斯兰复兴与伊斯兰教法的适应性问题，宗教界与学术知识界各有不同的立场和观点。埃及思想界一些具有学术地位和影响的哲学教授与研究家们从理论上否定伊斯兰教法，抨击宗教潮流与宗教运动，认为伊斯兰复兴运动并不代表民族的意愿，只是外来力量利用的玩偶，是一种缺乏理性和民主思想的表现。他们提倡建立一个依靠民主进行变革的民族进步阵线，依靠阿拉伯的方式而不是伊斯兰教的方式促进国家与民族的发展。他们拒绝接受天启法律（经训明文规定的条令），认为那只适用于阿拉伯半岛的蒙昧社会，与今天所生活的时代毫无关系，应当创造更适合于穆斯林利益的另一种法律取而代之。他们公开发表文章，表明“不要再尊崇我们理性生活中的词典——伊斯兰哲学。如果继续使用伊斯兰哲学，将走向无理性主义和迷信”。[1] 对此，宗教界斥之为“世俗极端主义”，指出这种倾向已超出政教分离的界线，走向攻击和诽谤伊斯兰教。[2]关于伊斯兰教法的适应性问题，宗教界与学术知识界都主张创制革新。但前者是以创制革新来完善和发展伊斯兰教法，后者则是以此来取代伊斯兰教法。宗教界的传统观

---

① 〔埃及〕《金字塔报》，1986年9月2日，第7版。

② 同上。

点是，伊斯兰教法之所以在穆斯林社会中居统治地位达10多个世纪之久，在阿拉伯的、非阿拉伯的、游牧民与定居民的社会当中得以存在，主要取决于各时代法学家们的努力创制，制定了教法条令推理和发挥的原则，创造了一种包容一切的科学。历史上经训曾以明确的废止前段经文的方式，以逐步立法的方式适时适事地降示。四大哈里发和过去的法学家们也曾有权对经训未作明确规定的新事物制定新法律。他们还引用古代法学家的理论，将天启法律分为不变条令（不因时间地点或法学家的创制而变化的条令，指宗教性启示）和可变条令（可根据不同时期的历史条件或公众利益需要而改变的条令，指社会立法性启示）。这种划分使社会立法自神启领域分离出来，有利于现代法制改革。总之，传统乌里玛阶层既不赞成宗教极端主义关于全面实施伊斯兰教法的主张，也反对学术知识界彻底否定伊斯兰教法的思想。

第六章

伊斯兰经济

伊斯兰教是信仰也是一种社会制度。在经济生活中如何贯彻伊斯兰教原则，体现伊斯兰教伦理思想，特别是在当今，如何创立一种独立的伊斯兰教经济结构与生活模式，已成为近现代伊斯兰学者、经济学家、社会学家所共同关注和探讨的一个重要问题。

一、伊斯兰经济思想的基本原则

（一）承认私有制

伊斯兰教允许穆斯林个人通过合法手段获得和拥有财富。获得财富的主要途径是劳动与继承。其他方式如通过馈赠、遗嘱、接受施舍、采集或拣拾获得的财产也属合法。对于非法所得，如通过抢夺、放高利贷、欺诈或行贿受贿手段得到的财产，均属对安拉的犯罪，政府应加以干涉和禁止，将财产归还本人，并对违法者施以惩罚。个人拥有的土地、商业、工厂、建筑等资产包括私人住宅、汽车等生活用具，均受到法律保护，并可按照伊斯兰教的继承法传给后代。政府对私有财产一般不加限制和干涉。当私有权与公共利益发生矛盾时，应尽力协调双方的关系，达到权益平衡。由于公益需要，如修路、架桥、开渠等项设施影响到私有财产或经营时，要根据情况给予相应的经济补偿。但如果由于个人经营不当，有碍公益而需要取消时，则不予补偿。承认私有制，

只限定在财产私有，对于封建式的土地或产权关系坚决不予承认，其资产业主与雇工奴隶共同所有。伊斯兰教反对将财富作为控制他人自由与生存的手段。

在承认私有制的基础上，伊斯兰教认为财富不均，有穷有富，是人类生活中的自然现象。因为人们的个人能力、健康状况、成功的机遇与条件不同，社会关系与家庭负担不同，故而会出现贫富差别。伊斯兰教允许这种差别，但反对贫富两极分化。故而通过财产继承法（《古兰经》规定的遗产分配份额 4：11—12）使财富不断分散，不致于集中在少数人手中。另一方面，提倡通过穷人和富人共同的努力尽量缩小贫富差别。《古兰经》强调，财富不是衡量一个人是否高尚的标准，真正的财富是善行、道德和敬畏。富人不可因财富而骄奢淫逸，因为奢侈往往导致恶行。应合法经营、乐善好施，使财富有益于社会。穷人要辛勤劳作，努力进取，不断提高和改善自己的生活水平。这样有助于贫富之间的协调与平等，消除阶级矛盾，从而为实现社会合作与公正原则打下基础。

（二）财产最终属于安拉，个人私有只是一种社会职责

个人的财产所有权只是对他人而言，归根结底，这种拥有只是暂时的、相对的，世人临终时无法将所有的财产带入另一个世界。只有安拉才是一切财富和权力的主人。安拉赐给人类的财富属于全社会，个人只不过是在代表社会进行管理和利用，在履行一种社会职责。财富应造福于社会，按照安拉制定的法律去经营，如果违背了法律，就无权再进行管理。《古兰经》对财富的管理、开发和利用有详细规定，集中体现了一种社会主张与伦理道德思想。例如，不允许囤积财富，必须投资利用，使劳动者、工人、农民、商人都获益（9：34—35）。不准将财富用于贿赂，行贿受贿都将受到安拉的惩罚（2：188）。在利用财富时不能挥霍浪费（6：141，25：67，17：26—27），不许搞垄断投机（圣训曾说，谁把

粮食囤积起来40天，等待高价卖出，谁就远离安拉，不受安拉佑护）。伊斯兰教反对的垄断方式在当今伊斯兰世界很盛行，表现为大资本家对小业主的排挤与吞并。此外，为了保证财富能够得到充分合理的利用，伊斯兰教还允许财产代理制度，对于未成年人、精神失常患者、呆傻人、经营不断失败者，教法规定有权查封他们的财产，由规定的代理人掌管（2：282）。一般当事人的父亲、祖父或监护人有代理权，没有监护人的由政府派人管理。

由于财产最终属于安拉，故而伊斯兰教反对将财富作为欺压他人的手段。坚决禁止坐吃高利贷。认为这种行为对个人、社会与国家都祸害无穷。穆斯林经注学家曾谈到放高利贷行为的恶果。伊玛目拉齐说："高利贷行为在经济、社会和道德方面危害匪浅。从伦理上讲，它割断了人与人之间那种亲近和善的关系，借贷一旦有了利息，人们之间的平等互助与善行就不复存在。在社会方面，高利贷使富人凌驾于穷人之上，控制了需要帮助的弱者，造成阶级间的对立与敌视，最终将毁灭整个社会。在经济方面，有钱人坐吃高利，不再冒险投资经营，将使贸易与经济活动停滞，使整个社会赖以存在的活力丧失，难于发展进步。"[①] 近代思想家也从其他方面揭示了高利贷的丑恶与弊端。毛杜迪说："高利贷行为的内在因素在于自私自利、心胸狭窄、铁石心肠、物欲强烈等本性和心理。它毁坏了人的精神与道德，割断了人与人之间正常的联系，使社会分化为剥削与被剥削阶级。同样，对于国家与国家之间的高利贷交易，也损害了双方之间的友好关系。"[②] 伊斯兰国家近代以来所遭受到的殖民压迫与剥削，就经济因素而言，都与西方实行高利贷有关。西方殖民国家最初以个人或公司的名义来到伊斯兰国家，向个人或政府放债贷款，随着时间的推移与贷款

① 《伊斯兰文明百科》第4册，第76页。

② 同上。

利息的不断增加，这些公司掌握了伊斯兰国家的财富，个人和政府都成了他们的债务人。西方贷款国家为维护他们的经济利益开始政治渗透和武力干涉。例如荷兰殖民主义掠夺印尼的财富达三个世纪之久，但印尼独立之后依然负债数亿卢比。几乎所有的伊斯兰国家都有同样的遭遇和命运，为贷款和债务失去自由，难于发展。伊斯兰学者们还谈到了其他宗教对高利贷的态度，认为历史上犹太教与基督教本来都是禁止高利贷的，只不过这条原则被后人所篡改。旧约中曾提到："如果你的兄弟贫穷，就替他承担，而不要贪图利息或其他好处。"（《出埃及记》22：25）但这一主张后来被篡改歪曲。在以后的章节中又写到，对非犹太人可以放高利贷，对自己的犹太兄弟则不被允许（23：19）。因此犹太人的高利贷手段和方式开始实行起来。基督教圣经中也重申："借贷不要希求回报和利息"（《新约·路加福音》6：34—35）。但基督教从东方移至西方之后，已经改变了耶稣时代的教义。人们忙于物质生活，争战不断，从基督教义中又没能找到足以组织管理物质生活的内容，因而只把宗教看作是神与人之间的媒介，人与人之间的关系则服从于人为法律，高利贷则成为人为法律中最突出的一项惯例。在蒙昧时期，高利贷也是阿拉伯经济的一大柱石，伊斯兰教以平静缓慢的方式逐渐禁止高利贷。在最初的章节中只是明确天课与施舍才是救助穷苦人的善行，是接近安拉的最理想方式（30：39），第二阶段指明高利贷行为的可耻，并对吃重利的犹太人提出警告（4：160—161），第三阶段只是一般的禁止（3：130），最终达到它所倡导的目标（2：275—280）。教法学家们根据《古兰经》和"圣训"的教诲，提出了借贷的一般原则。首先应当是无息借贷，并且要耐心等待。在归还到期时，如果债务人仍有困难，应当放弃部分或全部债款，作为对穷苦人的施舍。而借债的穷人应努力工作，争取按期偿还债务。"圣训"曾说："谁诚心还债，安拉会助他偿还。"对有能力偿还却故意拖延者，视为

不义的行为，会受到安拉的谴责。对确实无力偿还的穷困者，还可以从天课税收中代为偿付。

（三）穷人的权利

伊斯兰教认为，满足穷人基本生活的需要，是政府和富人应尽的义务。只要穷人无力谋生或谋生艰难，就必须给予帮助和救济。如《古兰经》所述："在他们的财产中，有乞丐和贫民的权利"（51：19），"你要从他们的财产中征收赈款，你借赈款使他们干净，并使他们纯洁"（9：103）。就是说，政府应当从富人的财产中提取一定的份额供给穷人，并要了解民情，关注、考虑和研究穷苦人的需要。教法学家解释穷人的标准概念不是指伸手要饭吃的乞丐，而是指生活收入不足以应付吃穿住行和赡养家人的正常消费。为使贫民得享自己的权利，让政府和富人履行自己的义务，伊斯兰教确立了天课与施舍制度。

天课在早期是一种自愿的施舍，被认为是宗教上的善功。它曾起到调和贫富对立、缓解社会矛盾的作用，吸引了广大贫苦群众入教。自穆罕默德迁居麦地那之后，完纳天课规定为每个穆斯林必遵的"主命"，属于富人们定期定量交纳的一种济贫税，有专人管理，全部汇集至穆罕默德，由他负责分配利用。在早年的哈里发国家，天课成为以宗教形式征收的国税。后来在伊斯兰国家中天课规定由官方正式征集，由政府宗教事务与基金部门负责分配。国家的其他税收与天课是分开的。

鉴于早期阿拉伯社会的经济状况，最初规定需要交纳天课的财产有五种：钱财（金银）、商品、牲畜、农作物、果实。[①] 其中农作物和果实交纳1/10或至少1/20，钱财和商品为1/40，牲畜

---

① 有的学者将农作物与果实归纳为一种，第五种为矿藏，不论是自然蕴藏的，还是古人埋藏的，都包括在内，见《现代穆斯林思想》第2册，第194页。

最少为 1/100。学者们解释这种比例的规定，是由于当时的立法者考虑到穷人最需要最注重的是粮食，因而将农产品课税定得较高。近代思想家和学者认为这五种财产已远远不适应当今的社会现实，工业生产、房地产交易、股票证券、自由职业等等获取的收入在达到一定的数额时也应交纳天课。由阿拉伯国家联盟于 1952 年在大马士革召开的社会学研讨会上曾有一个课题："伊斯兰国家社会保障的途径与手段"。其中建议工业生产与房地产业的课率应为固定资本收入的 5%—10%。其中工厂、饭店、飞机与轮船制造业因需要雇佣较多劳动力，定为 5%，而用于租赁的房产不需多少劳力而定为 10%。商品、现金及用于买卖经商或合伙经营的股份课率为流动资本的 2.5%，至于用于投资开发的股票、证券或存款等应为 10%。对于矿藏资产，大多数教法学家的观注点主要集中在石油开采问题上。认为当今盛产石油的伊斯兰国家如果能把石油收入的 20%（相当于几百万美元）作为天课支持本国或其他伊斯兰国家的贫困地区，那么，伊斯兰世界的贫穷问题就会解决。他们认为，贫困是阻碍伊斯兰世界文明进步的最主要原因。[①] 自由职业者如律师、医生、工程师等，除了职务工资以外，其他收入的 10%应作为天课交纳。在埃及，类似职业者每人每年大约交纳 1000 埃镑。[②]

天课的用途按照《古兰经》的规定，归于"贫穷者、赤贫者、管理赈务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中穷困者"（9：60）。穆罕默德时期，天课分配以满足基本生活需要为准，余下的待需要时备用。欧麦尔时期，天课常常用于资助无生活能力的弱者，或是为有能力的穷人提供本金，购买生产工具或资料，创造谋生的机会，一次性或多次支付，直至

① 《现代穆斯林思想》第 2 册，第 196—197 页。

② 《伊斯兰文明百科》第 4 册，第 68 页

生活自立。欧麦尔还将天课用于减轻家庭负担，规定每个儿童有100底尔汗的补助金，每个家庭按照儿童的多少领取相应的份额。今日教法学家解释天课用于贫穷与需要包括多种形式，如暂时或长期的资金补助、慈善设施或服务，孤儿院、养老院、残疾人工厂等。他们倡导每个伊斯兰国家都应建立独立的天课管理机构，由各国著名的伊玛目（伊斯兰教长老或宗教领袖）组成专门的管委会，以征收个人天课税收为基金，为穷人和需要者创办医院、学校、住宅以及其他公共设施。从而保证天课收入分配合理，利用得当。

除固定的天课税收以外，在富人们的义务中，还有一种不定期不定量的税收，即在战争或自然灾害等特殊条件下，有钱人为公众利益所作的自愿捐助。或者由于某种原因，天课收入不足以应付国家和贫穷者需要的时候，由执政长官责成富人们支付的捐款。学者们解释，困难的条件包括国家与个人，当国家出现危机时，所有的富人都应赞助。个人遇到困难时，由国家或近亲邻居中有钱的人资助，捐助数量不限，根据情况和条件可多可少。教法学家称此为"必要的公益支出"。《古兰经》中表明，天课是正信，施济近亲、孤儿、贫民及一切需要也是正信（2：177）。"圣训"说："在天课之外，仍有贫民的权利。"[①] 历史上天课以外的捐助是有先例的。麦地那时期，穆斯林的宗教觉悟很高，稍有动员，人们就积极募捐，不必通过立法。每次战争都有富裕的穆斯林出资装备军队，为安拉而战。部分史学家曾提到，在塔布克远征前夕，奥斯曼一次就捐献了950头骆驼，50匹马和1000底纳尔现金。每次战役之后的战利品分配也是侧重无家无业的迁士及辅士中的贫穷者。后代教法学家对此也有论述。伊本·太米叶说："执

① 《伊斯兰文明》第4册，第51页。

政长官有权责成富人为穷人提供住处而不能收取房租或酬报。”[1]安萨里说：“如果国家缺乏军费开支，为防止外敌和内乱，伊玛目有权责成富人提供士兵的给养与消费。”[2]沙堆比说：“当国库空虚的时候，如果伊玛目是公正的，出于保家卫国的需要，他有权责成富人为士兵提供资金，直至国库有能力承担。”[3]伊斯兰国家在初期经济繁荣、国库充盈，故而没有依靠富人赞助和扶持军队的先例。但捐助资金用于贫穷需要者是无疑的。现代教法学家和学者在这方面更强调了道义上的责任，他们提出，在政府不了解困情，或即便了解，由于某些手续问题使救济尚未到位之时，作为有钱的个人应首先主动直接捐助。自愿捐助包括现金、住处，以及通过婚姻方式的赡养资助等均为善行。公开施舍或秘密施舍更好，并且应当施舍自己所喜爱的最好的财物。不能揣沽名钓誉，不要把脏的、次的东西分舍他人。这种不定期的捐助无固定数量，全凭需求情况及捐助者个人财产条件而定。而募捐的分配也根据受益者的家庭人口及实际需要为准。

天课与施舍制度的原则在当代经济思想中有相应的概念。如各国天课税收比率是按照升值税的原则计算，如果财产未达到一定的数额，仅够家庭生活需要的开销，则不必交纳天课。在特殊情况下的捐款也根据个人经济情况与富裕的程度实行自觉自愿。对于非穆斯林的人丁税也按升值税来确定应缴的份额，富有阶层每人每年为 48 底尔汗，中等阶层为 24 底尔汗，普通阶层为 12 底尔汗，且妇、老、幼免征人丁税。天课与募捐的分配利用相当于今天的社会救济金制度。穆斯林学者认为这正说明伊斯兰教的经济思想是领先于其他社会经济体制的，它早在十几个世纪以前就

① 《伊斯兰文明》第 4 册，第 51 页。

② 同上书，第 52 页。

③ 同上。

已实行了当今社会所实行的制度与原则。穆斯林学者和部分非穆斯林思想家都对伊斯兰教的这种原则和制度给予肯定，认为天课的意义首先在于它是一种精神修炼，使穆斯林从现世的物质世界上升到纯净的精神世界，从个人主义转向集体主义，崇尚慷慨互助、合作互益的社会生活。历史上由于贫富不均而引起的动乱与战争接连不断，使人们感到有必要从富人的财产中拿出一部分来供给穷人。有的法律专家甚至主张完全取消私有制，限制和禁止财产继承，以达到人人平等。在当今伊斯兰世界实现这种主张是不可能的，贫富差别是不可避免的，子孙继承父辈的遗产也是禁止不了的。关键问题在于，不要使财产集中在少数人手中。在这方面，伊斯兰教的经济原则与天课制度才是中正的道路。伊斯兰教改变了过去穷人向富人交租纳税的惯例，改为向富人征税，维护穷人的基本利益。因此它含有实现社会公正的因素。[①]德国学者马克思·威廉霍姆说："天课税收除了宗教特性以外，还在于它是民族的自觉秩序和方式，不靠专制政权强制实行，它打破了各阶层之间的隔阂，使整个民族在社会公正的基础上得到统一，这是伊斯兰教在人类发展史上的独创。"[②] 不容否认，施舍、济贫、纳税本身含有道义的、经济的、社会的意义。富有者经常关怀并给予需求者一定的钱财和物品，形成一种社会性保险，有助于施予者与受益者之间的协调与平等。在经济上缓解了由于机会不均等等因素而形成的少数人集中愈来愈多的社会财富的矛盾。就社会意义而言，人不以财富为目的，而以追求人类幸福和平为目的，富有者的给予可使穷困者有所收益，增加消费，而消费水平的提高又反过来促进富有者的投资生产和整个社会的活力。贫富两个阶

① 《伊斯兰文明》第6册，第86—90页。

② 《伊斯兰文明百科》第4册，第54页。

层就像一个人的两只手，共同为社会这个整体服务。[①]

总之，伊斯兰经济思想的基本原则是与信仰和礼仪结合在一起的。它的运作机制是礼仪制度（纳课）与伦理道德（施舍行善）的有机结合。于是，它成为穆斯林的宗教义务与行为规范。这些原则在早年为穆斯林所奉行，在当代则发展为系统的伊斯兰经济理论或学说。

二、伊斯兰经济与其他经济制度

（一）伊斯兰经济思想的影响

伊斯兰教诞生之后，以它自己的原则和思想同其他经济形态展开了碰撞与斗争，表现出一种新事物的生命张力。

阿拉伯半岛的经济生活曾近乎于原始共产主义。尽管部落成员的劳动贡献有多有少，但所得财富一律归部落所有。个人盲目地服从于部落整体，是非亲疏、或战或和，全以同本部落的关系为准。伊斯兰教使阿拉伯人有了自己的个性，懂得了个人的责任与义务，使部落承担起对老幼病残和孤儿的责任，对有能力而懒惰的人责成他们必须劳动谋生。部落之间建立了一种新型的关系，即宗教与信仰上的联系。兄弟对兄弟的监护、叔伯对侄儿们的监护已扩展到整个地区的居民，包括非穆斯林中的贫困者。半岛原有的奴隶制度也被限制在最低范围，只有圣战后的俘虏不皈依伊斯兰教才可沦为奴隶。但是允许他们赎身。欧麦尔曾说过："他们原本是自由人的后代，你们怎可以再将他们为奴呢？"[②] 直至伍麦叶王朝时期，凡公正的哈里发都维护贫民的权利，向富商大贾征

① 《伊斯兰教概论》，第 273 页。

② 《伊斯兰文明百科》第 4 册，第 311 页。

收天课，对以不正当手段捞取财富的地方总督，平分或没收他们的财产。

伊斯兰经济对欧洲封建制的影响是在穆斯林开拓埃及、北非、西班牙和西西里岛之后。穆斯林与欧洲人在这两大中心地带的联系相当广泛。十字军战争期间，欧洲人进攻巴勒斯坦，穆斯林奋起抵抗，双方之间有了直接的接触。使西方人看到了穆斯林文化的价值，影响和改变了欧洲人的经济生活。欧洲封建主参加十字军战争的目的主要是想开辟新的封建领地，但长期的战争阻碍了东方国家农业的发展，故而许多十字军将领转而建设城市，从事商贸活动。而留在欧洲本土的封建领地由于领主不在而处于动荡之中。战争之后，参战的封建主们带回了新的思想、文化与道德观念。原来封建主手下的奴隶由于加入十字军作战有功而获得自由，使留在原领地上的奴隶也有了争取自由的可能。奴隶制现象大大减弱。另一方面，欧洲封建主感到十字军败于伊斯兰帝国，原因在于各封建王国之间不协调，缺乏统一领导，建立统一的国家比封建割据式的诸小王国会更加强大。这促进了以后欧洲封建制的崩溃以及中央集权式国家的建立。随着封建制的消失，西方资本主义悄然兴起，成为欧洲经济的主宰。

穆斯林学者还认为，16 世纪在欧洲出现的乌托邦社会主义也受到伊斯兰教的影响。欧洲早期社会主义思想家通过安达卢西亚、西西里岛和巴勒斯坦接触了伊斯兰教文明。十字军战争之后兴起的东方学研究使部分欧洲人接受了伊斯兰经济思想的一些原则，例如伊斯兰教的天课与税收制度、穷人的权利与社会救济金制度、劳动经营者的权利与工会组织的作用等等。可以说，乌托邦社会主义的产生是伊斯兰教思想与欧洲具体环境相结合的结果。尽管社会主义在其发展的过程中形成一套自己独有的特征如公有制、计划经济、平等公正分配原则等，但它确实包含有许多伊斯兰教

的因素。伊斯兰教的精神在社会主义思想中有所体现。[1]

(二) 同其他经济制度的区别

伊斯兰经济思想与财经原则是很独特的。与共产主义相比,它承认私有制及贫富差别,保护私有制,只要不违背公共利益,个人所有权不受侵犯。而共产主义不允许个人拥有土地、工厂、或商业买卖,它所承认的个人私有权极其有限。伊斯兰教与资本主义虽然都承认和保护私有制。但是,伊斯兰教的私有制是有限的,财产最终属于安拉,不能囤积垄断、挥霍浪费,也不能闲置财富,应合理开发利用。而资本主义的私有权是绝对的,一味追求财富和资本的增殖,将社会作为推销市场,有时甚至不择手段地向社会攫取财富,财团可以经济实力影响和左右当政者。它不仅是一种经济力量,也是一股政治力量。由于聚敛财富的竞争,造成国家与国家间的矛盾,甚至导致战争;而后又借战争大发横财。阿拉伯学者艾哈迈德·艾敏说:"战争中没有人民的利益,战争是资本主义鼓动和制造的,他们从中得利,而从不关心战争给世界带来的灾难。"[2] 资本主义在东方造成的巨大灾难是殖民主义,打着文明旗号的殖民统治所满足的只是宗主国资本的欲望。伊斯兰经济与西方社会主义也是不同的,社会主义以同资本作斗争为基础,讲阶级斗争,而伊斯兰经济建立在兄弟般合作的基础之上。

伊斯兰教主张财产逐渐分散,不得集中或垄断社会财富,从而有利于缩小阶级差别。社会主义过分地国有化,国家拥有生产资料与工具,伊斯兰经济将财富分配给个人,只在必要时才收归国有。社会主义是完全的所有制,伊斯兰所有制仅是一种社会职责。

---

① 《伊斯兰文明百科》第4册,第318—335页。

② 《伊斯兰文明百科》第6册,第110页。

在谈到社会主义的时候，穆斯林学者是把西方社会主义与前苏联为首的东欧社会主义（共产主义）加以区别的。认为西方社会主义思想早自工业革命以前（约16世纪）就已萌芽，它主要是针对当时资本主义社会的不合理制度，批判私有制及少数人拥有财富、大多数人贫困的社会现实，提倡公有制和计划经济，生产的目的是为了社会的需求，而不只是为了利润，要将生产成果公正平等地分配给全社会的成员，改变少数人统治社会的现象，消灭阶级差别，禁止人压迫人，使社会成为所有劳动者的社会。像英国的托马斯·莫尔（1478—1535年）、罗伯特·欧文（1771—1858年）、法国的圣·西门（1760—1825年）等代表人物，曾以他们的理论和实践努力实现这一目标。他们的理想社会当然是一个乌托邦，但由于社会主义对资本主义的批判与斗争，使资本主义的发展进入了一个新的阶段。资本自身从个人拥有和垄断走向合伙经营或股份公司式的集团经营。当生产发展股东们感到资金不足的时候，可以向民间吸收投资。这样，资本与生产的运营不再属于个人（资本家），或少数人（股东），而是包括一切投资者在内的共同行为。这种经济形态需要有政府的管理与干预，以保证投资者的利益。工人不再直接属于工厂主，而是服从于新的管理方式，由专家技术人员进行管理，他们同工人劳动者属于同一工会组织，共同争取自己的权利。工人的利益有了基本保障，生活趋于稳定。伊斯兰经济思想家认为，这样的资本主义具有了社会主义思想的一些因素，由国家管理、由一个大的财团拥有和掌握生产资料，由专家技术人员负责经营、聚集了一个有工会组织的劳动阶层，进行社会化大生产。有些社会主义思想家，如在英国出现的费边社会主义（Fabian Socialism 1884），提出了以和平方式从资本主义内部进行改革的方针。力图通过逐步扩大公有制的改革而实现社会主义的目标。而公有制并不意味着将所有权交给工人劳动阶层，不必急于以社会主义取代资本主义，只要通过

一些立法措施，会使双方都更接近。这些主张与马克思主义关于资本主义发展必然导致经济危机与战争，必须通过武装革命消灭资产阶级，建立无产阶级专政的理论是完全不同的。穆斯林学者在肯定西方民主社会主义的作用的同时，认为由于苏联历届领导人的专制独裁以及后期经济与政治体制改革的失误，导致苏东式共产主义的最终失败。而西欧社会主义的改革则根据各国的具体条件有所不同，但总的趋势是通过民主立宪而非阶级斗争、武装斗争的方式实现社会主义的纲领。

（三）对资本主义与共产主义的态度

穆斯林学者在肯定伊斯兰经济思想与原则，并把它同世界其他经济制度相比较的时候，表达的是一种坚定的政治立场和态度。当代伊斯兰学者艾哈迈德·沙勒比的观点就极具代表性。他认为，共产主义与资本主义之间的斗争从未休止过，双方都力图消除对方的威胁，利用各种手段诋毁对方。资本主义反共产主义的方式根据不同地区和民族分别对待。在伊斯兰国家着重宣传共产主义是无神论，对具有虔诚信仰和严格家庭观念的穆斯林来说，最易产生反感和抵触情绪。在欧洲强调共产主义是专制是暴政，不讲民主，这对于崇尚自由、在政治生活中注重民主的欧洲人来说，当然不会接受。在美国，共产主义被宣传为要占有美国人的财富，为亚洲人谋利益。资本主义还利用穆斯林来打击共产主义。而苏联共产主义与西方资本主义同样都敌视伊斯兰教，与伊斯兰教进行较量和斗争。共产主义以前的俄国，一直侵略邻国，在19世纪吞并了土库曼斯坦、撒马尔汗、布哈拉等伊斯兰地区和城市。当今前苏联又入侵阿富汗、杀害无辜的穆斯林。在国内实行俄罗斯化政策，将部分穆斯林移至西伯利亚等地，鼓动俄罗斯人取代穆斯林的家园。为此，苏联共产主义与伊斯兰教的关系是流血与仇恨的关系。西方在伊斯兰阿拉伯世界的中间地带安插以色列国，千

方百计扶植和加强这一使穆斯林战士不断流血的棘网。解决以色列侵占邻国领土问题的谈判，至今未见任何进展。苏联式的共产主义也向伊斯兰世界渗透，如安哥拉、埃塞俄比亚等地。因此，西方的殖民主义与苏联的共产主义对伊斯兰教和伊斯兰国家都具有同样的危险。[①]

（四）伊斯兰经济发展方针

由于历史的和政治的原因，大多数伊斯兰国家在政治独立之后，都希望和争取经济上的独立自主，使民族经济真正纳入伊斯兰结构。或者说，以伊斯兰教的原则改造旧有经济，达到民族经济真正的繁荣与发展。对此，穆斯林经济学家们在深入研究现代社会经济思想的基础上，提出了伊斯兰经济发展的观念与方针。

按照现代社会经济思想的标准，一个国家是先进还是落后，取决于国民生产总值（GNP）和国民个人平均收入（GNP/capita）的多少以及国民消费水平的高低。在西方文明遗产中，还包括另一项非经济性指标，即国民生活方式与享受社会服务的程度，如接受教育、享受医疗保健等。总之在于个人或家庭生活水平与生活方式的改善。现代伊斯兰国家经济发展大多遵循这一西方标准，有时根据条件作部分修正。而伊斯兰发展概念，除经济方面外，侧重于人的精神文明，最大限度地实现社会公正。当代经济学家阿布杜·哈格·舍基里阐述伊斯兰意义上的经济发展概念为："是生产的不断发展，伴随着公正的分配，它不单纯是一个经济的运作，而是人的运作，目的在于实现人类在物质与精神两方面的发展与进步。"[②] 关于穆斯林的消费水平与消费方式，安斯·里兹嘎从伊斯兰角度提出与西方理论不同的解释。他说："穆斯林消费者受安

① 《伊斯兰文明百科》第6册，第112—115页。

② 《伊斯兰观点中的经济发展》，第272—273页。

拉之命的制约，要看消费是否有益。可以根据自己的收入，遵照安拉之命选择自己的消费程度。教法学家认为允许的消费主要指生活必需及最大程度的改善，凡对个人和社会无益的消费是被禁止的。要考虑来世的回报，追求现世与来世两个世界的幸福与安康。"[①] 除生产发展与生活水平的提高，社会公正与社会合作也是伊斯兰经济发展观念中的一个重要因素。实现公正与合作的途径是天课与施舍，国家利用富人们的课税与捐资，掌握充足的资金，在社会中进行再分配，不仅促进生产，更能增加穆斯林在两世的幸福。许多经济学家和教法学家总结伊斯兰经济发展观念的特征，一是包容性，注重和强调个人与集体（社会）、物质与精神、现世与来世方面的协调发展与进步；二是平衡性，在发展生产的基础上，实现社会各阶层的公正分配；三是现实性，依靠现行制度解决社会问题，在当今主要是天课、施舍与宗教基金制度；四是共同责任制，依靠社会各阶层的有效合作，富人以财产、穷人以劳动，共同努力发展生产，而有关生产的规划指导、基本建设、为工农业生产与社会性服务制定相应法规、创造提供有利条件的责任，主要由国家来负。这与西方发展观念中的特征是有区别的，西方过分强调和注重私有制的作用，而不注重国家的作用。伊斯兰教认为私有经济对发展固然重要，但国家应对维护和实现社会公正负直接责任。西方竞争意识强烈，但个人的发明创造与奋斗成功都是为追求物质生活的需要。伊斯兰教鼓励青年人好学上进，争取成功，是从精神方面着眼，把现世的劳作与奋斗同来世的回报联系在一起，使自己的成功有益于人类与社会。伊斯兰学者们认为，从理论上讲，伊斯兰发展模式比西方发展模式要高尚和先进。但是为什么西方发展得快，而伊斯兰世界的一些地区却始终落后不前？他们认为，原因当然是多方面的，但是，大多数伊斯兰国

---

① 《伊斯兰观点中的经济发展》，第 272－273 页。

家受殖民统治，伊斯兰社会的传统价值观念对经济发展的影响削弱等等是最主要的原因。为了将这一伊斯兰经济发展模式付诸实践，穆斯林教法学家和经济学家作了大量的努力，已初步形成实现这一模式的指导方针。了解这些思想和理论，将有助于理解伊斯兰文明不朽的生命力。

三、伊斯兰教与现代经济问题

传统伊斯兰经济思想为解决早期伊斯兰社会的问题提供了总的原则。今天，经济发展迅速，出现了许多过去不曾存在的新事物，如银行、股票、债券、保险业、经纪业、房地产开发与交易、证券交易等等。类似问题常使穆斯林迷茫，不知该如何对待与处理。对此，各国穆斯林学者在《古兰经》、"圣训"和前辈经注学家及后世教法创制学家意见的基础上作出了新的解释，形成权威性意见，成为现代穆斯林思想与社会生活的指南。

（一）银行与利息

今日银行对储户给予一定的利息，对向银行贷款者收取一定的利息，并且贷款利息常常高于存款利息。人们常把这一问题与伊斯兰教严禁高利贷的原则相联系，产生一些迷惑和误解。对此，教法学家作了详细解释。指出，银行特别是商业银行的作用之一是集资与投资，并不仅仅是借贷。借贷的职责属于社会银行或其他类似社会银行的机构。对"借贷"、存款、贷款三个概念应当搞清楚。在伊斯兰教中，借贷一词有施舍的含义："谁以善债借给真主，他将以许多倍偿还他"（2：245），专指富人帮助穷人的一种方式。向为生活所迫、或有临时危难的人发放借贷，是出于帮助他们解决危机，度过难关，这样的借贷不应加利息。债务人应尽量如期如数偿还，如没有能力偿还，债权人应作为向贫困者或需

求者的施舍，放弃索还。正如前述，这是伊斯兰经济思想的原则之一。但如果需求者个人向社会银行借款，银行可以向债务人收取一定的管理费或手续费，例如埃及纳赛尔社会银行向借贷人收取3%的手续费。与社会银行相比，商业银行的对象不是穷人和需求者，大多为准备进行各项投资经营的有钱人，存款的储户不论穷富都出于自愿，故而银行与客户的关系不存在《古兰经》中所指的借贷关系，而是集资（存款）与投资（贷款）的关系。所有在银行储蓄的客户都拿取存款利息，因为他们存入银行的钱被利用来向他人或某个单位贷款，进行投资开发与建设，或用于商业贸易，绝大多数情况下会产生直接的利润。因为储户是为投资开发而存钱，相当于委托银行代为投资，并对银行确定的利息认可，这样的交易关系以及获取的利息完全合法。目前埃及一般银行或投资机构的存款利息根据经济条件经常浮动变化，大约在4%-17.5%左右。另一方面，银行向某人某单位贷款发展工商业或房地产业，并收取贷款利息也是合法的。因为利息不仅是双方认可的，而且是合理的，它通过专门的财政机构估算出项目将赢得的利润，将其中一部分作为贷款利息，或者是由银行与贷款一方达成协议确定利息数额。这样，银行通过存款进行集资，又通过贷款一方使资金得到开发利用，保证了项目的完成，赢得了更多利润。这样，对个人与国家都有益。至于贷款利息高于存款利息的部分，则是银行中介作用及相关工作的报酬。在肯定银行贷款方面，教法学家们特别赞赏和强调了各类专业银行，如埃及的工行、农行、商行、房地产投资与开发银行等，他们的重点是支持工农业生产，协助商人扩大经营、鼓励私有住宅建设，以解决住房危机等。而这些银行的贷款利息都相当低，只有3%—5%。爱资哈尔宗教学者谈到专业银行的作用时说："政府通过农业银行鼓励合作社增加和改善生产，向农民提供资金、种子、化肥、牲畜等必需品，而只收3%的利息，这利息不是高利贷，只是银行职员的管

理费用。这种借贷是《古兰经》倡导的'善债'。"[①] 政府宗教基金部也认为这几乎等于是无息贷款。

教法学家们确认银行及其利息的合法性是有历史根据的。他们认为这种交易方式与伊斯兰教早已承认的蒙昧时期"合伙经营"(穆达拉白 Mutarabah)方式是相似的。蒙昧时期古来什人中无力经商者,如老人、妇女、儿童,经常出钱雇人代为经商。一方出资、一方出力,共分利润、共担风险。当时的原则是,如果经商亏损,又并非经商者个人疏忽,那么经济损失归出资一方,代为经商者白付辛劳。如属于经商者疏忽、不负责任,应由经商者赔偿经济损失。当时这种合伙经营方式有几大特点:一是代为经商者都是大家所熟悉的人,他们是否可信赖,有众人监督。二是商队头领富有经验、凭威望与实力管理商队,由于冬夏两季沙姆、也门和希贾兹之间的贸易旅行,绝大多数情况是利润丰厚、满载而归,故而出资一方与代为经营者之间的利润分配很容易进行,或对半分成、或三七分成,双方都能接受。这种合伙经营方式是一种商业合同,不存在高利贷关系,双方平等和善,没有剥削压迫,不存在一方对另一方的歧视或控制,因而是传统的合法的经营方式。今天这种方式已不再适应时代,它不再与商品、商队和旅行相联系。代之而起的是同银行有关的出资、集资、投资、经营关系。正如有些学者所说,这种新的交易关系,与传统的"合伙经营"原则并不矛盾,只要投资利用合法、所得利润及提取的利息也均合法。70—80年代间,埃及伊斯兰教研究会及沙特阿拉伯国家著名学者会议都曾发布过多次会议决议和教律裁判,允许在银行存款的客户获取利息,当然也包括购买由国家或某个公司委托银行发行的一些投资债券、金融债券等。[②]

---

① 《伊斯兰文明百科》第4册,第92页。

② 同上书,第144页。

银行及其利息既然属于合法交易方式与合法收入，那么对于存款利息的收入也应缴纳天课。部分思想家认为其课率应与商品相同，定为2.5%。有的认为不论存款多少，应为利息收入的1/10。90年代，埃及一家报纸发表了国家穆夫提对海外穆斯林的声明，就他们在外国银行的存款问题发表意见，其中说明穆斯林在外国银行存款是教法允许的事情，获取利息也是合法的。如果不拿利息，对本民族是不利的，应当把这些收入捐助给本国贫困的穆斯林兄弟。① 另一方面，也不容否认，关于高利贷与现代金融活动中的利息是否一回事，仍然存在着争议。有相当一部分伊斯兰学者认为，二者没有本质的区别，只有称谓和利率的不同，它们都是一种未经付出劳动的、按一定比例的、超过原借贷金额之外的收入，是一种不公道、不正当的收入。根据类比原则，"经训"中禁止高利贷的规定完全可以适用于当今的金融利息。②

伊斯兰银行的兴起，最初是为摆脱自殖民时期就已渗透和盘踞于伊斯兰社会的西方高利贷银行的势力，为穆斯林提供自己的金融服务。早期的尝试发自巴基斯坦和埃及，目的是吸引和筹集穆斯林各阶层群众的闲散资金，引导和控制投资，照顾中小企业家和工商业主的利益，侧重于农村经济发展与社会服务。例如50年代后期在西巴旁遮普乡村出现的战后第一家伊斯兰银行，由少数虔诚的穆斯林地主创办，规模很小，但其宗旨是发放无息贷款，救济贫困农户，受益者只需支付少许手续费即可获得信贷，受到当地农户欢迎。由于施主把存放资金视为一劳永逸的"善行"，缺乏投资开发，致使资金枯竭，到60年代初倒闭。③ 1963年，在埃及尼罗河三角洲东北部的达哥哈利亚省乡村，由艾哈迈德·纳贾

---

① 《伊斯兰文明百科》第4册，第154页。

② 《伊斯兰教与经济研究文集》，第43页。

③ 同上书，第251页。

尔博士创办了埃及首家无息银行。它同样面向农村客户，筹集资金。它的业务特点是，活期储蓄不付利息，定期储蓄以利润分成为基础，储蓄在一年以上者，有资格分享投资利润，并可以获得一定的无息贷款，同时储户还有权确定拟投资的地点和项目。银行另一项重要业务是收集自愿捐款，将自愿捐助的款项纳入福利事业费用开支，向有紧急需要的贫困者实行无息借贷。由于埃及当时的政治环境对伊斯兰运动不利，故而在1967年中停业。[①]

伊斯兰银行发展的第二阶段是在70年代。伴随着伊斯兰会议组织的成立，各成员国之间希望实现财政上的合作，利用伊斯兰国家与民族的有限资金为贫穷的国家服务，使穆斯林民族不再受到高利贷的剥削。经过多方研究探讨，于1971年末，在埃及又诞生了一家伊斯兰教无高利贷银行——开罗纳赛尔社会银行。与早期尝试不同的是，这是一家面向城市的伊斯兰银行，由国家总统宣布成立，有埃及政府投资支持，其法规明确表明将实行无息存款与贷款业务。学者们称此为第一家现代官方伊斯兰银行。[②]它以发放短期无息贷款为主，帮助小商人、小手工业者等社会下层解决生产与生活困难。贷款只限于社会开发用途，采取投资"盈亏共担"的原则。银行还兼有慈善机关的职能，在全国各地建有700多个宗教基金委员会，筹集和监督宗教基金的分配和使用，充分体现了社会银行的特色。至1979年，已在全国开设25家分行。[③]1975年，由海湾国家石油巨商大力支持的迪拜伊斯兰银行成立，它也是个综合性的无息银行。设立储蓄与投资两种存款方式，储蓄存款不付利息，但储户持有银行信用卡，可以获得无息信贷。投资存款存入一年之后可按合同获得一定份额的投资利润。银行还

① 《伊斯兰经济发展论文集》第2册，第132—133页。

② 《为更好地发展伊斯兰银行》，第21页。

③ 《伊斯兰教与经济研究文集》，第252页。

组建了由国内权威教法学家组成的顾问委员会，专门监督银行的业务活动，保证不偏离伊斯兰教的金融原则。由于它在国际伊斯兰金融运作中扮演着重要角色，在它的影响下，波斯湾地区乃至整个伊斯兰世界，兴起了一股创建伊斯兰银行的热潮。据统计，目前世界各地的伊斯兰银行与财政金融机构共有 69 家，其中中东国家占 33%，远东国家占 23%，非洲占 27%，欧洲地区占 14%。其中影响较大的主要有：伊斯兰会议组织的衍生机构——吉达国际伊斯兰开发银行（1975 年建立）、苏丹费萨尔伊斯兰银行（1977 年）、埃及费萨尔伊斯兰银行（1977 年）、科威特发展基金会（1977 年）、伊斯兰银行国际协会（1977 年）、约旦伊斯兰投资开发银行（1978 年）、巴林伊斯兰银行（1979 年）、开罗国际伊斯兰投资开发公司（1981 年）等。与此同时，80—90 年代，伊朗和巴基斯坦的商业银行体制全部伊斯兰化。

目前伊斯兰银行资金利用的形式主要有“合伙经营”（Mudarabah），与“合资经营”（Musharak）两种。所谓合资经营即银行一方以资金、技术、人力参加企业经营，盈利分红，亏损按出资比例分担。银行职能由放款变为合资经营的一方，相当于参加了一个有限责任公司。[①] 这两种形式一般为五年至十年的大型项目投资。对于许多中小穆斯林商人在日常经济活动中所需要的短期贷款，银行采取的办法是代购转销合同（Murabahah）与租赁合同（Ijarah）。前者为银行以客户名义购买商品，再转销给客户，索取一定的酬金。客户在合同所定的期限内通过出售预付的商品，偿还银行信贷与酬金。这样银行从事的并非有息信贷，而是正当买卖。后者是银行代客户购买设备与货物，如一套建筑，按预定的期限与租金租赁给客户使用，客户可分期支付租金，期满

① 《伊斯兰教与经济研究文集》，第 248 页。

后可以买下设备也可由银行再转租给另外的客户。[1] 这两种合同方式与常规银行的同类实践没有区别，学者们认为它只是为了绕过利息的一种变通手段。而伊斯兰银行真正与常规银行有所区别的一项资金利用活动是“善债”(Gard Hasan)，即为福利机构或慈善团体以及有特殊需要的穷困者提供无息借贷。[2]

经贸活动是全球性的，只要参与其中，就不可避免地要卷入有利息往来的金融运作之中。因此阿拉伯学者也认为，伊斯兰银行应当改变其基本的交易方式，应当有战略性的革新。无论如何，伊斯兰银行与金融制度在穆斯林世界还会有进一步的发展。但它需要对传统的经训原则作出新的解释。只有改革才能发展。

（二）股份公司

股份公司与银行的体制有所不同，资金属于股东自己，而不属于银行，经营开发也由自己管理调整，它所发行的股票价格随着公司经营的地位和状况有跌有涨。最终的利润分成及股票利息的支付都由股东们指定管理机构进行。资本是共同的，每个股东又是合作的伙伴，管委会主席则是公司的法人代表。教法学家们认为，这样的公司没有不符合伊斯兰教之处，而是体现了伊斯兰教的精神。在伊斯兰教中，公司（合伙）的含义指两个人或几个人之间的协约合同，而股份公司则是资本与经营两股力量的协作，这两股力量恰相当于传统的“合伙经营”中的两人要素，因此可以说，它是对伊斯兰教合作思想的具体实践。例如像埃及开罗石油合作协会就是这样的股份集团，它每年对持有股票者支付6%的利息，在当时来说是很高的。有的公司不确定利息，而是每年进行一次结算，三年至五年之内取一个平均利润，根据条件支付

① 《伊斯兰教与经济研究文集》，第249页。
② 《为更好地发展伊斯兰银行》，第37页。

股票利息。因此有的学者又把它看作是现代经济思想中一种新的方式。如埃及宗教学者马哈茂德·舍勒图特说："今天的股份公司不属于穆斯林教法学家在过去的时代所熟悉的那种'合伙经营'方式，传统的合伙经营方式是一次性合同，出资一方与经营一方随时可以解约，或在经营结束后即可结算分成。而股份公司是长久性的，不易经常计算盈亏，确定利润，但是由于公司是全体的财产，利益与每个人相关，利润也是羊毛出在羊身上，因而不存在剥削，彼此平等，也容不得投机与冒险，它的合法性虽然不应套用传统的'合伙经营'原则，但却是符合公益的。"[①] 根据埃及有关法律规定，股份公司的资本必须在两万埃镑以上。教法学家们认为，这样的公司以少量的基金，筹集大量的资本，在国家经济生活中有重要作用。

（三）保险业

1965 年，埃及伊斯兰教研究会就保险问题发布了决议，认为由合作团体组建和参加的保险事业，目的在于实现所有成员之间的相互帮助与服务，属于合作性保险，是合法的。政府实行的生活补贴制度、社会保证金制度和社会保险制度都属于教法允许的行为。由保险公司承办的各类保险，教法学家及经济学家、社会学家正在研究探讨。[②] 由于保险种类繁多，需要逐个进行充分的调查研究，特别是伊斯兰教各教法学派都没有关于允许保险合同的先例，故有的学者持反对意见，其理由是，未来发生的一切事件都是真主的意愿，企图给未来事件保险，是侵犯真主的权利，违背真主的意愿。例如在沙特阿拉伯，官方禁止一切保险公司在国内注册登记。在外国登记的保险公司可以在国内进行保险业务，但

① 《伊斯兰文明百科》第 4 册，第 160 页。

② 《现代穆斯林思想》第 1 册，第 32—33 页。

不存在沙特阿拉伯本国的保险公司。另外，保险公司利用客户存款的长期利息进行保险，这种方式不符合教法规定，[1]有的学者认为，保险合同中存在虚假、蒙蔽、赌博性和碰运气的成分，签定这样的合同不是善行。不过多数学者表示对保险业没有异议，希望能在教法许可的范围内，从符合群众生活利益出发尽快作出教律上的裁判。支持者从两个方面肯定保险业的意义，认为保险合同是一种储蓄与合作的方式，在并不相识的保户中间形成一种明显的互助关系。保险公司成为各保户之间的中介人，集中管理和使用保险费用，对身遭不幸的保户，可以提供经济补偿，缓解危难。风险不可能人人都有，保费的支付永远是少数，并且总是来源于保户们的资金。因此，保险公司的利润越来越高，兴办大型工程或行业之后，利润更加丰厚。有的国家将保险公司收归国有，因为它聚集了人民的财富，其雄厚的利润必须用于人民。因此，参加保险对个人及其家属，对保险公司、社会与国家都有益。同时，它也拓宽了人们谋生的领域。在当今这种充满竞争和“事不关己高高挂起”的社会中，非常需要这种经济活动。另一方面，支持者们还从教法学方面努力寻找根据。保险业是新生事物，它自早期的海上运输业保险、至工业发展时代的汽车工具等保险，发展到今天大多数国家都采纳的社会保险，以及由数个公司承办的各类人身保险。类似问题无明文规定，也无前辈教法学家的意见。那么只能遵循教法判断的总的原则。一般的原则是，只要经文没有明确禁止，就是可行的。例如，有人认为保险合同还有虚假欺骗和赌博性，根据经文的含义，赌博会损伤一方的利益，会造成自私与敌对，耽误拜功，应当禁止（5：90—91）。赌博是碰运气，只能使人失去钱财，陷入危机，而保险业是建立在科学的基础之上，保户参保后如遇风险可以得到补偿，避免损失。这在赌博中是没

[1] 《伊斯兰教与经济研究文集》，第60页。

有的。保险合同属双方自愿协议认可，不损害他人。特别是商业险种会实现很大的经济效益，银行、建筑、汽车运输、工厂、商店等等都投保，不仅维护了许多行业的利益，保险公司也会赢利，是一个共同维护经济利益的过程，只要公司不将所得利润收入放高利贷或其他非法经营，其利润收入也是合法的。至于社会保险，如医疗、劳动保险等，在个人交费投保的同时，由国家承担保险责任，这是有益于社会的事情，是作为执政长官应当履行的职责，不仅合法，而且是可佳的行为。

（四）证券交易与经纪人

证券交易所的活动分为证券交易与合同交易。证券包括股票、投资债券、国库券等，由于买卖双方都在场，价格公开确定，自愿认可，因而这种交易是合法的。合同交易指有些部门，如工业企业，需要对自己的原料供应与商品销售有所保障，在交易市场进行招标投标，同自己的买方与卖方提前签约。还有一些隶属政府机构，如军队、医院、学校等，需要有自己长期的供应商，定时分批提供有关的物资，双方之间需要签订交易合同。教法学家认为这种交易没有欺骗和风险，是被允许的。在交易所内的经纪人，只要办事公正，如实介绍商品，其身份与行为就合法。这是穆罕默德时代就已流行的一种方式，"圣训"曾警告经纪人不能与人共谋，使买主陷入圈套。因此在交易所内，规定不允许经纪人参与合伙经营，要始终保持中立。经纪人的报酬可以提前确定，也可从价格中提成，或由卖方决定，均属合法。

（五）奖券与彩票

彩票一般是大量发放，价格有高有低，承办人提取管理费用后，另一部分作为利润分给彩票购买者。利润值依彩票而定，有多有少。这种方式完全靠运气。另一种彩票与赛马有关，它带有

赌博性质，是不允许的。教法学家们一致反对这种行为。他们解释说，穆罕默德时期的赛马，对优胜者也有奖励，目的是鼓舞士气，弘扬骑士精神。而当今的彩票发行人是让参赌者把赌注下在马匹上，只是冒险求得利润。为了利润，有人不惜搞阴谋，它最终导致嫉恨、仇视与犯罪。而骑手所得，只是极少一部分。因此，这种彩票危害无穷，造成了社会与道德的堕落。

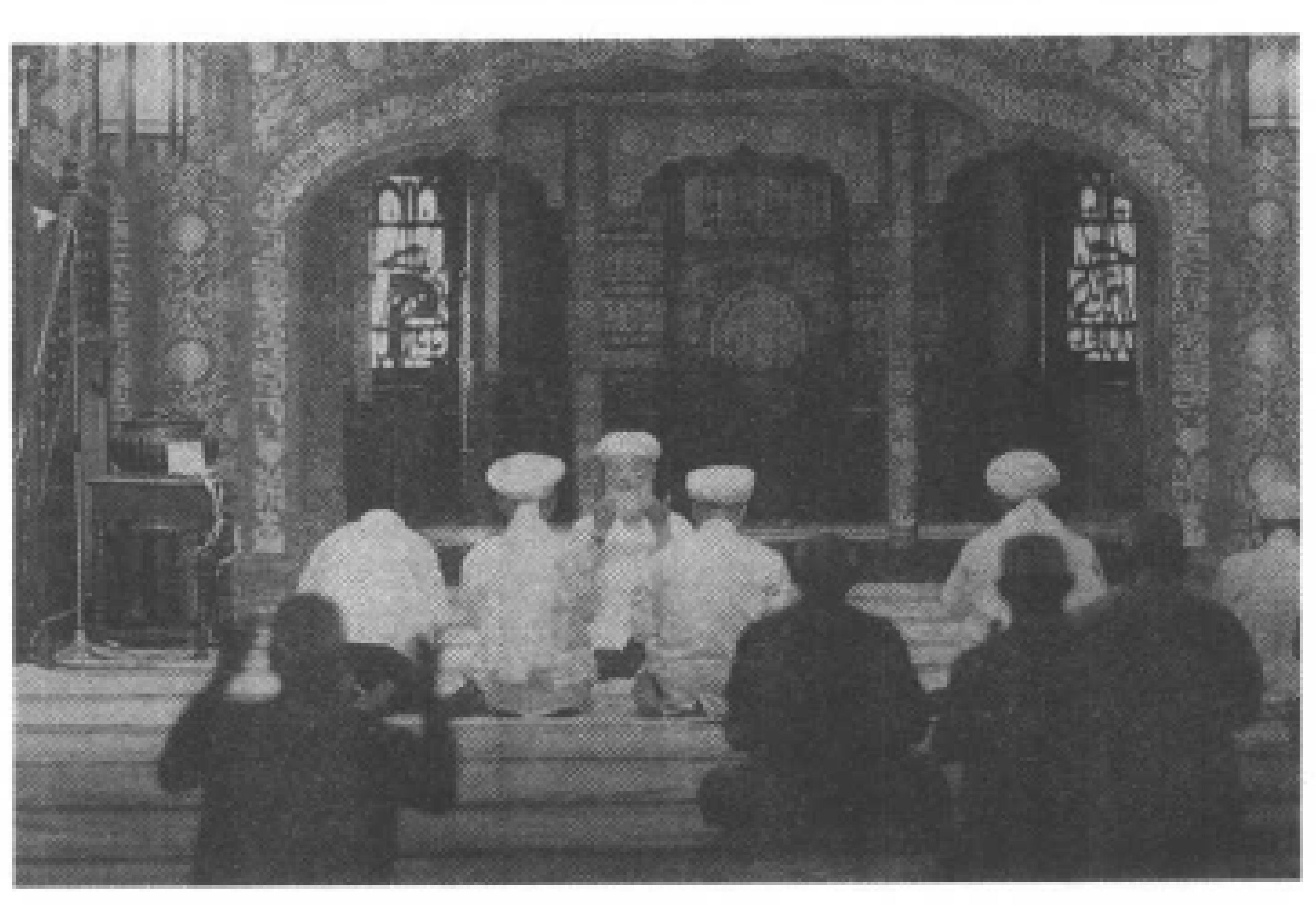
至于有奖募捐，由需要资助的项目单位发起，特别是一些福利事业单位，如清真寺、医院等单位，资金不足，需要广大群众的支持，在政府批准和管理之下，开展募捐活动，筹集资金。对这样的奖券，穆斯林应当积极参与，尽力购买，如果中奖，获取了奖金或奖品，并不违背教法，但最好是将奖金捐献给慈善事业。因为它的目的在于慈善事业、服务社会，其活动与行为是合法的，得到大多数学者的肯定。对这样的募捐形式，有的思想家认为，会误导群众追求物质利益，而不是出于内心信仰和同情心去做贡献。

（六）其他

除以上有关现代经济思想与结构中的新事物以外，对穆斯林生活中所遇到的一些问题，各国宗教学者与教法学家也经常发布教律裁判，解释和表明伊斯兰教的立场和态度。例如，有人提出现代旅游业是否符合伊斯兰教法？是否有伊斯兰教的旅游方式？并且能推行至非穆斯林？能否因违背伊斯兰教而拆除旅游设施？对这类问题，教法学家解释说，旅游是否有益合法，关键在于国家的管理，不在旅游本身。旅游是人类的合法需求，能开阔人们的眼界与胸怀，了解和体会大自然的神奇美妙，感受人与自然之间密切的联系。旅游是否符合伊斯兰教，要看旅游的目的。作为旅游者不论属于哪个国籍或宗教，作为管理旅游事业的国家和政府，目的是为了让人们通过观赏自然和人文景观，增加知识，发展经济。如果只是为了纵情消遣、搞违法乱纪扰乱社会治安的娱乐活

动，那是违背伊斯兰教的。所以不存在伊斯兰教的旅游方式，更不能讲要推行至非穆斯林。如果旅游当中有违禁之处，应追究管理部门的责任，而不应以任何理由破坏旅游设施。凡破坏行为都是犯罪，不仅教法上禁止，还要受到国家法律的制裁。

对于当今世界普遍存在的经济犯罪现象如贪污和侵吞公款、以权谋私、行贿受贿、逃税等行为，教法学家们认为类似罪行虽然不属于《古兰经》规定的如杀人抢劫等固定型（大罪法）刑罚范围，但却属于酌定型（小罪法）刑罚范围，由执政长官或法官根据情况依法判处。如对侵吞公款者处以死刑，对逃税者施以罚款等。对以权谋私者的处罚是有历史先例的，欧麦尔时期，就曾将有些行政总督的非法所得的财产没收查封。对经济犯罪的处罚只是手段，从根本上应解决社会公正分配问题，保证人们基本生活需要，缩小贫富差别。



4 礼拜

第 七 章

伊斯兰社会

一、伊斯兰伦理道德

伊斯兰教的道德是一种宗教道德，其伦理观始终以宗教信仰为前提、核心和目的。人与人之间的交往，个人思想品德的修养，都应服从于信仰。

（一）神学争论中的道德

蒙昧时期阿拉伯人的道德观念与伦理趋向还够不上是一种体系，而是生存环境需要、气候条件影响与民族气质性格的结果。多变的生活，磨砺和铸成了阿拉伯民族特有的个性。他们介乎于粗暴与温和之间，既无拘无束，又有所节制；既好怒，又能容忍；既恪守信约，又背信弃义。由于常常面临饥饿的威胁，为了有利生存，慷慨待客、热情助人便成为牧民称道的美德；而部落恩怨、血亲复仇、侵袭劫掠的生活习性，由此养成的骁勇善战、勇敢豪侠的气概又常常被人称颂，成为高尚道德的基础。伊斯兰教对这些惯例作了根本性的改革，强调道德应建立在新的基础之上。规定了善恶、是非、好坏、禁止的、可行的、可赞的美德，可憎的恶行等等，禁止当时流行的喝酒、复仇、活埋女婴等恶习，大力提倡宽恕、温和、正直、善良，号召信徒以理性和善意为人处事。这一新的道德规范的基石是《古兰经》和圣训，道德的目的是通过现世生活中勤奋的劳作，获取真主的喜悦，以敬畏和善行换取后

世的幸福。

关于道德的基础和道德的标准问题，在神学论争中同伊斯兰教的真主观紧密联系在一起，随着对真主的认识逐步深化，在早期，穆斯林坚信，只要树立真主独一、真主全能的信仰，人类的善恶行为自不待说，因为世间一切事物的发生都归结为真主的创造，人类的一切行为，也皆由真主的意志所前定。然而现实中无限的问题和罪恶，使人们心中涌起疑问。特别是穆罕默德以后，围绕哈里发问题而产生的派别斗争与社会动乱、阴谋、不义等无数的丑行究竟与真主是什么关系?如果人的行为全部是真主的意志，那么人类的罪恶难道是真主的责任吗？那将如何理解真主大仁大慈及其正义性？人还有没有思维的自由？人对自己所犯的罪行负责吗？宿命论派坚持一切均为真主前定。反宿命论派坚持善恶取决于人类的自由意志，人应对自身的一切行为负责。哈瓦利吉派主张信仰与行为应当相一致，人因正行而信仰加深，因作恶而信仰减少。自称信仰真主，但行为不端，也不算是信徒。穆尔吉亚派认为信仰是独立的，无论犯什么罪，如果不失去对真主及先知的信仰，仍可继续做个穆斯林。至于罪过，应留待世界末日由真主予以审判定夺。穆尔太齐赖派把道德建立在理性的基础之上，强调真主的正义性，认为真主在世界末日对人的审判和赏罚必然是公正的。因为真主在造化万物之后，赐予人以理性，人类凭藉理性可以辨别是非、善恶、美丑，按自己的意愿办事，当然应对自己的行为负责。基于这种主张，穆尔太齐赖派认为犯大罪者除忏悔之外，不会得到真主的宽恕。为使人趋善避恶，在来世有奖无罚，应当令善止恶。穆斯林在有条件和可能的情况下，应以口、笔、手以至于用剑来履行这一义务。将宿命论派与理性主义相协调的是艾什尔里派。既坚持前定说，又反对人在行为上毫无自由的观点。人有行为的自由意志，又受真主创造行为的约束；人的行为自由不能独立存在，必须依赖于真主的创造行为，真主的创造和

真主的前定才是绝对的。一个人做好事还是坏事，是事件发生的直接原因，而事件发生的结果完全受真主的决定，真主是事件发生的根本原因。比如人打碎玻璃杯，这种破坏行为表明人有行为的自由意志，但玻璃杯本身的破裂则受真主的决定。又如杀人致死，杀人是行为，被害者之死则是真主的前定。为此，艾什尔里派认为只有教法才是道德的基础，经文规定才是善恶的标准，人的理性要服从于教法。这种真主绝对前定与人的相对自由被确立为正统派（逊尼派）的官方信仰。逊尼派伊斯兰教信仰的进一步完善，是由著名教义学家安萨里完成的。他使正统信仰掺入了苏非派神秘主义的内容。提出需要通过信仰和心灵、知识与理性认识真主。一切认识和知识都从认识自己开始，认识自己如何被造？为什么被造？内心是善还是恶？信仰是心，理性是知识，只凭知识不可能认识真主，必须以心、感性、体验、行为、感情和意志来净化灵魂，达到认识真主的目的。在认识真主方面，苏非派有更独特的方式。首先是爱真主，将此作为纯精神的神圣之爱，爱真主者如能排除一切俗世邪念，忘却自我，也就达到了永恒的生命。爱是与真主和谐，人主相通。这种神爱论很快被融合于正统教义之中。苏非派还主张神光论，真主是至上之光、绝对之光，宇宙由不同程度的光与暗构成。每个人于先天受神光照射程度不同，所以并非人人可以认识和接近真主，只有坚持功修才能达到人主合一的境界。另一种认识真主的途径是神智论，神智源自真主，是关于真主的神秘的、直接的知识，是认识的最高的、惟一可靠的源泉。人本于先天就已获得了这种被赐予的知识，由于后天俗世物欲的纷扰，才使这种先天的知识又被隐匿起来。只有抛弃一切俗世的诱惑和杂念，专注于对真主的爱和沉思，才能使隐匿的知识再次被揭示出来。[1] 神智需要与神秘的爱结合，靠理解和悟性，

---

① 金宜久主编：《伊斯兰教概论》，第237页。

以真诚的、绝对的爱去获得知识。爱真主才能被真主所接受，求知者才能真正获得知识。关于人主合一论，苏非派以《古兰经》关于人必定返回真主的经文为依据（7：29，35：18，2：46），通过灵魂的自我净化，也就是各种不同的功修途径和手段，如不停的跪拜、摇头赞念真主，和着音乐唱诗跳舞、激烈旋转等，达到入神状态，使自我消融于对真主的信仰中。这种主张与功修的意义在于净化信仰，以苦行方式反俗世的邪恶。苏非主义对现世问题显然取消极态度，但它的神学思想的启迪是高尚的。它说明人应当始终保持一个清静的、超脱的、高尚的思想境界，在成功与失败、曲折坎坷的生活历程中，能够始终保有坚毅的心胸和远大目标，朝着真理不懈地追求和努力。认识真主的目的就在于追求真理，追求真理才能达到个人与社会道德的完善。

在伊斯兰教这里，宗教信仰同宗教伦理是紧密结合在一起的，宗教教理的说教简直就是宗教伦理的说教，而宗教功修也大半从宗教伦理入门达到更高尚的更空灵的宗教信仰境界。

（二）道德完善之路

穆斯林学者认为，人类达到道德完善的途径有两个方面，一是众先知的模范作用，特别是穆罕默德生前的言行；二是通过科学方式探讨一条人类生活的理想之路，探讨关系到人类生活幸福与否的行为方式，也就是伦理学。伊斯兰教伦理学始于教历 3 世纪（约公元 9 世纪）中叶，早期伦理学著作大多出于著名伊玛目之手。内容是对有关道德论述的经训条文进行分门别类，由圣训传述家勘正。留传至今的有穆罕默德·本·叶尔孤布·卡里尼（教历 328 年卒）所著《卡非》（意为大全）。作者被视为十叶派小隐遁时期的学者及伊玛目，这部巨作历时 20 年，文体优美，列举了十叶派圣训关于道德的论述，成为最丰富杰出的伦理学研究史料之一。后期的伦理学著作更加详尽具体，包罗万象，如穆罕默

德·巴基尔·麦吉里西（卒于教历111年）所著《光之海》、《理性之鉴》，哈吉·努里（卒于教历1320年）的《十叶派之路》，布鲁吉尔迪（卒于教历1292年）的《十叶派圣训大全》等。[1] 真正把伦理学作为一门科学进行编纂的学者是伊本·米斯凯韦（教历421年卒）。他的伦理学名著《道德培养与心灵纯洁》从理论和实践两方面论述了道德问题，把希腊的哲学思想同伊斯兰教的原则结合为一体。他提出，道德是理性认识的产物，要改善道德，首先要认识心灵，认识心灵与肉体、心灵与美德的关系。心灵与肉体是理性与感觉的关系，感觉只感知那些直接接触的东西，是动物的功能；而心灵或理性是人特有的，它可以加深感觉到的知识，还能纠正感性认识上的许多错误。心灵的力量分为"理解力"，其支配的器官是头脑和智力；"触发力"，表示力量和勇敢，支配器官是心脏；"抑制力"，支配器官是肝脏。心灵的每种力量都会产生相应的美德，理解力产生智慧，触发力产生勇敢，抑制力产生坚忍节制，在这三种美德都具备的情况下会产生第四种美德——公正。从这里我们可以看到柏拉图观点的再现。柏拉图认为心灵来自最高理念，心灵的美德和幸福是通过理性而达到的。心灵是道德的源泉，最大的美德是智慧、勇敢、节制和公正，它是心灵的力量，是由理性安排的。但是智慧是四大美德之首，它是其他美德的标准。在麦斯凯韦的伦理思想中，也有亚里士多德的观点。亚里士多德崇尚理性和知识，但他与苏格拉底认为美德来源于知识的观点不同，认为美德不仅来源于知识（认识），还来源于意志，因为懂得真理的人也有可能干坏事。所以，人生的第一目标是幸福，幸福存在于人的特性之中，而人的特性就是理性，人的幸福就是过理性的生活。人应当得到好处或福利，但为了一种崇高的目的也可以丢弃它。这就需要锤炼自己的意志，以理性的指导和

---

① 《伊斯兰教的问题》（阿拉伯文），第239页。

意志的约束培养美德。在理性的指导之下，采取符合心灵与肉体需要、符合社会要求的行为。他的伦理思想的核心是中庸。即每种美德只存在于两种极端之中，如勇敢是怯弱与鲁莽间的美德，智慧位于愚蠢与狡诈之间，节制位于贪婪与禁欲之间，慷慨位于吝啬与挥霍之间，等等。这一切需要人们凭自己的意志恰如其分地进行选择。基于这一理论，亚里士多德提出，国家的任务就是培养臣民具有美德，使人民幸福。值得指出的是，麦斯凯韦不是照搬亚里士多德的伦理观，而是将其糅入以伊斯兰教法为指导的伊斯兰伦理观之中。他认为，道德是理性认识的产物，或是认识与本性共同的东西。要改善道德，先要认识心灵，理解了人生的目的，就会避开现实的诱惑，对欲望有所节制。他认为中庸是人的美德，美德分为两个方面，一是哲学上的，以知识而具有美德；一是实践上的，以行为正直和善行而具有美德。倘若具备了理论与实践两方面的美德，也就得到了幸福。这完全符合伊斯兰教法，人们凭借对真主的信仰，对真理的追求和仿效，劝善戒恶，顺从真主，就可获得今世后世的幸福。这也证明了人们接受教育的可能性，指出必须从理论和实践两方面对人进行伦理教育与指导。麦斯凯韦的贡献在于创造了一种调和性哲学，集阿拉伯传统、伊斯兰精神与希腊式纲领程序为一体的伊斯兰伦理学。

在社会学方面，穆斯林也受到了希腊哲学思想的影响。柏拉图的理想国，曾把国家和社会分为三个阶层，制造财富的劳动阶级、保卫安全和抵抗侵略的防御军、执行法律和处理政务的统治者。三个阶层的形成通过教育考核来划分，各负其责，各有各的美德。其中，统治者的美德是智慧，军士的美德是勇敢，劳动阶层的美德是节制，三种美德结合必能实现社会的公正。除道德规范以外，柏拉图还为理想国制定了有关的法律，财产归劳动者所有，军人和相当于哲学家的统治阶层不拥有财产，实行共产制。国家注重卫生与健康，优生优育，限制人口的增长，以此促进经济

发展，实现个人幸福与社会安定。阿拉伯哲学家法拉比（950年卒）在他的精干短论《优越城居民意见书》中也设计了“理想的城邦”，强调通过个人与团体间正确良好的合作而达到个人幸福和集体利益。个人努力自觉地工作，领导者永葆智慧、贤明，坚持实施伊斯兰教法，这样就能防止社会的腐败和堕落，达到安定和繁荣。而非理想城邦的居民，分别处于不懂得真理与幸福的蒙昧状态，或是背离真理而放荡妄为。优越城居民生活协调安定，而非优越城居民则互相敌视。即使在后世，二者的灵魂也有幸福与不幸之别。将法拉比社会学思想加以实践的是精诚兄弟会。一批有道德修养和知识的青年聚集为一个精神的团体，旨在从社会的罪恶中得到解脱，锤炼心灵，渴望和追求末日的幸福。其哲学主张是依靠理性和科学纯洁教法，认为将希腊哲学与伊斯兰教法相结合就可达到完善，把分散的心灵和智慧集合为一体就能战胜一切。在他们理想的团体中，居民以敬畏真主为基础，相互信任与爱护，具有高尚美好的品行，又掌握自然发展的规律，从而以自身的完善形成一个优越、理想的精神文明社会。精诚兄弟会的活动在当时并未实现什么具体的目标，但它却丰富了阿拉伯社会学思想，该会的论文集留传至今，成为研究阿拉伯社会学与伦理学的重要参考资料。

哲学、理性和知识与宗教相协调，正是伊斯兰伦理学的独特之处。当今伊斯兰世界的一些学者在政治伊斯兰的喧嚣中一再呼吁和提倡社会伊斯兰，其意义就在于力图通过宗教对社会伦理方面的积极作用为人类再度描绘一个理想的社会，让人类朝着善美的目标努力迈进。

（三）信主独一与劝善戒恶

作为世界三大一神教之一的伊斯兰教，提倡一神论，信奉独一的真主。对真主与世界、真主与人的关系，以及人如何认识真

主、接近真主，有一套基本理论和见解。伊斯兰教的创始人穆罕默德早年在希拉山洞斋戒祈祷、隐居静修的时候，就在想象天地万物、宇宙形成的原因，断定地球和地球上的人类以及一切生命都有其不可抗拒的规律和法则：人们的善恶行为必将有相应的回报。最终，他以天启形式宣布了“万物非主、唯有真主”的一神信仰和教义。《古兰经》反复强调的主旨是真主独一，以物配主是不可饶恕的大罪，偶像崇拜者必定被罚入火狱（4：48），顺从真主且虔敬行善者必进天国（2：195，51：15—19）。确立一神，严禁偶像崇拜，固然是穆罕默德宗教革命与实现统一的需要与反映，但从哲学与宗教的角度看，这种严格的一神教义与两世说的真正意义在于引导信徒行善戒恶。《古兰经》在提到信仰者时，很少使用“穆斯林”、“信士”这类词汇，多称作“信道而且行善的人”、“归信真主而且行善者”。行善与否直接与人们能否获得两世的幸福有关，也关系到人们能否得到真主的喜爱（2：195，5：56，2：184，17：7）。信主独一是寻求和趋向于真理，行善戒恶是通向真理之道，也是最终的目标。行为与信仰的结合、道德与宗教的结合，就是伊斯兰教伦理思想的实质。穆罕默德的圣训曾经高度概括了宗教的含义，他说：“宗教就是良好的道德”，“信仰最完善的人，就是道德最好的人”，“我被派遣就是为了完善人的道德”。[①]《古兰经》中有大量的经文证明道德是民族存在的基础，有道德的民族才会延续发展，失去道德的民族将会灭亡。因此，伊斯兰教强调道德的社会意义，认为在现世生活中，如果全体社会成员都懂得自己的权利、义务与责任，相互尊重，不敌视他人，也不侵犯他人权利，相互同情、甘苦共济，那么，每个人都会从自己个人的幸福中看到整个社会的幸福，将创造和实现一种安定、祥和的社会生活。相反，如果没有道德生活规范，每个人都随心所欲、

① 《伊斯兰教的问题》（阿拉伯文），第232—234页。

自由行事，不顾他人的利益，那将是天大的不幸，会使整个社会分崩离析。正如圣训所说："人类的幸福在于良好的道德，人类的不幸在于道德败坏。"[1] 良好的道德有助于心灵的修炼与灵魂的完善。十叶派圣训同样强调了道德的精神意义。阿里曾教导他的儿子说："真主使良好的道德成为他与他的众仆之间联系的纽带，难道你们中的每个人不坚持与真主相联的道德吗?"十叶派信奉的伊玛目之一萨迪克也说过："良好的道德是现世之优美与典雅，是来世之纯真与廉洁，依靠良好的道德才能完善宗教，才能接近真主"。[2] 人类的精神与灵魂高于物质，是人与动物的根本区别，道德与善行则是人类人道（人性）之本质。如果不讲道德，就失去了人的本质，与动物无别。故而伊斯兰教强调人的精神要高尚，时刻想到自己是人，而不是动物。道德是人的价值所在，它使人的灵魂高尚，使人趋向于完美，它可以加强人的人性。正是人性支配着人的行为，使人能够对自己的欲望有所克制，对善与恶有所选择。各天启宗教以及众先知的使命就是引导人类走上道德之路，进行心灵斗争与心灵修炼，从内心深处加强人道（人性）的价值观。

道德本身是调整社会人与人之间关系的手段，伊斯兰教同其他宗教一样，把它上升到调整人与神之间关系准则的规范，追求一种道德境界和理想的人格。它不像世俗道德那样只满足于舆论的约束力，而是以信仰真主、相信末日审判为依托，使信徒在敬畏真主中达到更高程度的道德自觉。良好的道德不一定都来自信仰，但是信仰的确为道德的培养与发展提供了良好的氛围和条件，使强烈的宗教意识与宗教情感成为信徒追求善行与美德的内在动力。正是在此基础上，伊斯兰教强调了宗教的含义、道德的社会

---

① 《伊斯兰教的问题》（阿拉伯文），第232—234页。

② 同上。

意义与精神的价值，从而把信主独一、行善戒恶、劝善戒恶作为整个道德规范的中心。

二、《古兰经》中的道德行为规范

《古兰经》作为伊斯兰教的根本经典，它的伦理道德与行为规范可以说是包罗万象。除必要的宗教礼仪外，涉及政治、经济及日常生活的各个领域。其中伦理道德观念积淀着人道的因素，讲的是做人的道理，劝导人类向善，提倡人应该具备的美德。通过说明邪恶给人类带来的危害，使人有所警惕，不被诱惑。而行为规范，带有法的性质，阐明穆斯林在经济生活、政治生活、社会生活中的令与禁以及违禁时的惩罚规定。这两方面相辅相成，对阿拉伯民族文化与精神气质的塑造，对伊斯兰教的发展以及风俗习惯和生活方式的形成，有重大作用和深远影响。

穆斯林学者们解释，行善并不仅仅是"施恩于人"，善行应包括各种善的和能够提高人类价值、矫正人们性灵的一切行为。一个穆斯林，应当努力按照《古兰经》提倡的各种美德去行动。首先，应当守正自洁。守正就是遵循正道，有守正的愿望，向善的思想才会强烈，才能摆脱罪恶。守正是人类道德发展的要求。对于自身的缺点和恶习，要勇于克服，应当悔过自新、自洁其身，不断提高素养，使自己处于美好高尚的境地，保持人所特有的尊严（5：39，7：35，87：14，35：18）。这样做，才会有今后两世完美的归宿（41：30—32，46：13）。在自正其身的基础上，应当行善，在现实生活中尽可能地多做善事，不做恶事。这是一个虔敬者应有的德性，是忠诚于真主的表现（4：125，31：22，6：160）。善行也是必尽的道德义务，行善者自受其益，作恶者自受其害（41：46，39：10，7：96，30：41，7：94）。善行的表现是，在夜间立行拜功，为主道而奋斗（8：60，29：69），是孝敬父母、

善待近亲、和睦邻里、怜恤孤儿、救济贫民、款待旅客、宽待奴仆（51：15—19，57：7，64：16，17：23—24，4：36）。善行需要行善者做出牺牲，同自我作斗争，只要坚忍，持之以恒，具有舍己为人的高尚情操，真主必不使行善者徒劳无酬（11：115，59：9）。应当以自己的善行对待他人的恶意（41：34），以明智宽恕的态度忍受他人的无端伤害（64：14），消除人们之间的分歧，代之以和睦。即便是对坏人坏事进行斗争，也不要过分，达到制止恶人迷误的目的之后，容忍便是更好的（16：126）。《古兰经》还要求人们诚实，这是社会稳定团结的重要因素，是人的基本美德之一。诚实就是敬畏真主，说真话（33：70），言而有信、守约承诺、富责任感（23：8，16：91，3：75，19：54）。要求人们公正。维护公道，秉公判决，不殉私情，不趋炎附势（4：135，5：8）。实现公正，是众先知的使命，是伊斯兰教的社会理想目标之一。在个人行善的基础上，社会成员之间要相互合作。《古兰经》主张的合作，是为正义和敬畏而互助，为有利于社会和民族进步、造福于自身和他人的正义事业而合作，禁止与违背真主、损害他人和公共利益的人相互勾结（5：2）。在相互合作时，要近贤远恶，善于选择良师益友，在相互劝导、相互勉励之中共同走向真理。不要为了某些暂时和局部利益同那些心地不正、恣意忘为的人结交（18：28，53：29，58：22）。《古兰经》还提倡人与人之间的交往要讲究礼节，相互尊重，相互问候（4：86），要用文明语言，礼貌待人（14：24—26），要坦诚相见，宽怀大度，不要相互猜疑，通过信任理解，保持群体的和睦共处（49：12）。

《古兰经》所反对的恶行有，顺从私欲，为了个人利益与目的，损人利己，搞阴谋诡计，这将扰乱和损坏人类社会生活的正常秩序（23：71），傲慢自大（7：146，17：37）、妄言无知、说谎言（40：28，39：3，16：117）、作伪证（25：72）、诬蔑无辜（49：6）、爽约（8：27）、进谗言、搬弄是非（68：10—13）、讥讽嘲笑

(49：11)、恶意猜测、背后非议(49：12)、嫉妒(4：32)。这类行为不仅破坏人与人之间的正常联系，贻害他人，同时更显现出自身道德修养的卑劣。这种对人对己、对社会有害无益的行为，应当禁止。在所有的恶行中，应当给予刑罚处置的是，饮酒无度、狂嫖滥赌，《古兰经》视此为恶魔的行为，因为它会阻碍人们记念真主和履行拜功(5：90—91)。对淫乱、私通这种丑恶下流的行为规定了严厉的刑罚(17：32，24：2)，处以鞭罚和石击刑。依靠刑罚的威力保障道德的原则。

《古兰经》中的行为规范，虽然也包含有宗教伦理说教或训令，但其涉及内容广泛，规定详尽具体。没有阐述一般法律关系的抽象原则，而是针对具体问题提出具体的裁判规则。除宗教义务和礼仪外，严格意义上的法令内容，集中于社会成员之间及外部的民事和政治关系上，强调全部社会行为都要遵循真主的"定制"和"法度"。道德与教法在其中被融为一体。

在经济行为方面，《古兰经》提倡的是合法经商、平等交易、买卖公平。谴责称量不公(6：152，7：85，83：2—3，17：35，55：9)，以假乱真、以次充好，禁止以不合法手段谋取钱财(2：188)。特别反对在买卖活动中赚取高额利润，同时也反对在借贷活动中的高利盘剥。认为只有不信道的人才会吃重利，这等于非法侵吞他人财产，必下火狱(2：275)。真正敬畏真主的人，不会吃重利；在需要时，还会把债务当作施舍给予贫困者。经文中大量论述都是鼓励施舍，认为施舍是真主喜爱的善事。文中有关战利品分配、天课制度、遗产继承的具体规定，都体现出着重维护和保证穷人与孤儿利益的倾向(6：152，4：6，4：2)。《古兰经》对遗产继承和债务处理提出了一套解决办法。指出遗产继承必须遵从真主的法度(4：32—33)，有财产的人在临终前要立下遗嘱(2：180)，遗嘱必须有人作证，保证其真实性与可靠性(5：106—107)，遗嘱一般不容篡改(2：181)，对不公正或违背教法

的遗嘱可以修改（2：182）。遗产继承与分配的基本原则是：清偿债务（4：11—12）、男女都有继承权（4：7）、遗产中有济贫的份额（4：8）、照顾弱幼的子女（4：9）、男子继承份额是女子的两倍（4：11）。遗产的法定继承人是配偶、子女、父母、前配子女、配偶父母、胞姐妹、同父异母姐妹、同母异父姐妹、其他如盟友或贫穷的监护人也可以继承。对于人们之间的借贷活动，经文规定必须要写契约（2：282），要有公证人作证。在无条件书写契约时，应有借贷抵押（2：283）。类似规定，虽属教法范畴，但也是为了维护商业道德，保证经济行为的合法与公正。

《古兰经》对信徒政治行为准则的规范，是一切规范的基础和核心，强调信仰真主、坚持伊斯兰教、为主道而奋斗（4：48，49：15，3：127）。不要舍弃正道而与异教徒为友（3：28），但可帮助那些对伊斯兰教没有敌意、不排斥穆斯林的异教徒（60：8）。在宣传宗教方面要以理服人（2：170，74：43—47，86：17）。对不信道者（3：91，2：161）、伪信者（4：143，33：60—61）、信教后又背叛正教者（22：38，2：217，3：90，4：137）、自己不信还阻止别人信道的人（4：167），经文都严厉谴责，认定他们不会有好的结局。经文还提倡平等自由，反对以强凌弱，鼓励信士释放奴隶（90：11—13，4：92），不能把已经归顺的战俘变为奴隶，对于坚定信仰真主的奴隶，要使他们变为自由民。奴隶不应作为财产被继承。

关于婚姻家庭秩序，经文的规定也很细致。指出结婚是穆斯林应尽的宗教义务，婚姻应以爱情为基础，男女婚姻自由，反对强迫和买卖婚姻，不赞成穆斯林与非穆斯林婚配。结婚必须缔结婚约，男子必须付聘仪（4：4），血亲、近亲、姻亲不能结婚（4：22—23），行为淫荡者不能结婚，有夫之妇不能结婚。对于离婚，提倡和解、劝解（4：19，4：35），非离不可时必须通过相应的步骤（2：226—241，65：1—7），对离婚后妻子的住处、婴儿的哺

乳等等都有详细规定。在家庭关系方面，《古兰经》体现的是夫权为主的原则（2：223，4：34），家庭的主要责任委给男子，他应善待妻子和家庭成员，但妻子也应服从于丈夫，特别要忠于丈夫（24：2，4：15）。对父母与子女的关系，经文要求孝敬父母（31：14，46：15），父母也要爱护子女，不许遗弃子女（6：151），即使为生活所迫，活埋或溺死女婴也是罪恶的行为（16：58—59，53：21）。这些规定构成了《古兰经》家庭伦理观念的总的原则。

《古兰经》有关禁止犯罪作恶的规定，多侧重于后世的惩罚，适用于叛教、渎神、不信真主和终生作恶者。后世惩罚的主要方式是火狱的警告，经文中有200多处描绘火狱的情景。现世的刑罚主要适用于危害社会秩序、侵犯他人人身权利及财产等犯罪行为。如杀人罪，尤其是杀害信士，处死刑。在被害家属宽恕的情况下，可以“赎罪金”抵罪（2：178）。伤害罪，采用“同态复仇”原则（5：45），或交纳“赎罪金”。强盗罪，处死刑，或割去手脚（5：33）。偷盗罪，初犯断右手，再犯断左足（5：38）。通奸罪，未婚通奸，各责100鞭（24：2），已婚通奸，处乱石击死。其他酗酒、赌博、诬告、伪证等罪，分别处以鞭笞、罚款或训戒等。这种最初的传统的伊斯兰教刑法，随着社会的发展，特别是近现代以来伊斯兰国家的发展变化和外来文明的影响，逐渐得到调整与改革，大部分已被取缔，代之以现代刑法。

三、伊斯兰社会观

（一）《古兰经》对物质文明的态度

《古兰经》中描绘了古代一些曾经建立了高度物质文明的民族，如阿德族（26：123—140，41：15—16，11：59）、塞莫德族（26：142—152，16：52—53）、鲁德族（11：82—83）、赛伯邑族（34：15 17）等。指出这些民族不信真主、违背使者，只为现世

而劳作，忘记了来世，只知享用真主的恩惠，却不知谢恩于主（16：112），虽然垦植建设，但却破坏了人的价值和精神，随心所欲、骄奢淫逸、顺从暴虐、趋炎附势、以强凌弱、多行不义、不知悔改，所以最终仍然逃脱不了真主的惩罚（89：6—14，44：25—29）。类似章节提醒后人，无论物质文明如何发达，信仰与行为的败坏必会受到真主的惩罚（6：6，30：9，40：82—85）。

当代伊斯兰教学者认为，当今世界的状况正如历史上那些被真主惩罚过的民族，在信仰、行为、思想、道德方面都偏离了真主，如不改邪归正，真主的惩罚迟早会降临。今日西方文明所带来的最不利的影响是道德的堕落。道德规范——这一各天启宗教及其使者都坚持的目标和任务被彻底打碎。这种恶果植根于西方物质主义、功利主义第一的土壤之中，它不会产生高尚的道德，最终将动摇整个社会基础。《位于岔路口的伊斯兰教》一书的作者穆罕默德·艾赛德说："西方社会生活的一个根本性变化是建立在功利主义基础上的新的道德观念的产生。与社会物质繁荣有直接联系的一些行为和概念，如技能、民族主义情感等，受到推崇和赞扬，其价值被视为合理。而一些纯道德方面的价值观念，如爱心、同情心则迅速崩溃，因为它不能给社会带来显见的物质利益"。[1]"道德、贞节与操守已成过去的传说。它仅仅是一种对民族物质繁荣没有直接影响的道德观念，宗教所推崇的美德逐渐让位于西方提倡的个人自由。自持、节制及对性欲的控制已变得不那么重要"。[2]哈佛大学学者理查德·洛劳吉斯顿在《迷茫世界的教育》一书中说："如果寻找一些恰当的词汇来描绘我们这个时代的话，会有许多名词：如科技时代、社会革命时代、无道德标准时代，每个名称都不可能完全揭示和阐明时代的本质，只有'无道德标准

---

① 《伊斯兰教——明日的文明》，第32—34页。

② 同上。

时代'这一概念比较贴近当今的现实。"[①]"21世纪的行为将摧毁过去一切传统观念稳固的根基，在这一冲击面前，宗教信仰下降，崇高的生活目标已然消失，情况越来越糟。"[②] 学者们认为，西方道德堕落的主要表现是青年人失去崇高的理想和目标，把纵情享乐作为生活的原则。这种生活方式无视宗教与教育，毫不顾及家庭联系与社会责任，在绝望中寻求个人欲望的满足。婚前性行为、婚外恋情成为司空见惯之事，甚至于群婚现象也在发展，性病发病率超出了人口增长率，非婚生儿童比例也在上升，同性恋行为更加荒谬怪诞，爱滋病的蔓延令人震惊。酗酒、吸毒、黄色书刊与杂志，时刻腐蚀着青年一代。整个西方社会都在走向腐败。这成为伊斯兰国家在政治上抵制西方化的一个重要原因，它不断引发出两大文明之间的对峙、矛盾与斗争。道德的堕落也影响到人的感情，纯朴的感情被物质所浸染，被极端个人主义所取代。家庭联系被割断，夫妻之间、兄弟姐妹之间、亲友之间失去了友爱、怜悯与同情，利益交换与相互满足欲望，成为人与人联系的纽带。正如一位西方政治家所说，我们没有长久的朋友，也没有长久的敌人，我们拥有的是长久的利益。这已成为西方政治与全部生活的准则。

诺贝尔科学奖获得者雷尼·杜布在《人类之人道》一书中揭示了人类生活与心理中深层面的危机因素，并涉及新的悲观主义。他说，古典时代是信仰的、明智的、浪漫的时代，人类应追求和向往那样的生活。现今时代是原子时代、太空时代、科技时代，同时又是焦虑的时代。物质生活的提高没能给人类带来幸福和生活的意义。在许多发达国家，存在着诸多问题，种族歧视与斗争、城市文明弊端、人情冷漠、缺乏公正、原子战威胁感等。现代焦虑

---

① 《伊斯兰教——明日的文明》，第32—34页。

② 同上。

的根源存在于社会每个成员的心里。宗教情感与传统社会价值观念已不存在，世俗宗教两界人士都在惊呼上帝已经死去！人类像无锚的船，难以停泊。心理学家、伦理学家、社会学家都认为，心理危机造成人与人之间，人与自然力量之间的疏远和关系混乱。现代人如同动物园里的动物，虽然丰衣足食，却失去了动物原有的最基本的功能与特性。人类自己越来越不了解自己。

正如我们所理解的那样，人类社会的发展应该是它的两个轮子（物质与精神）同步前进的结果。否则，这个社会将产生病态的畸形。伊斯兰文明观察到这种弊端，但它却得出了错误的结论：出路在于伊斯兰教。

（二）人类的出路在宗教吗

对当今世界的迷误，史学家、哲学家、政治家们都在探寻，出路在哪里？如何使人类从现代物质文明的弊病中走出来？琼斯·克莱尔在《愚昧的人》一书中提出应当加强人类学研究，重新塑造人类，使人类更深刻地了解自己。现代伊斯兰教极端主义思想家赛义德·库图布认为，仅加强人类学研究是不够的，必须寻找一个能了解内心精神活动的途径，认清作为一个人，什么是我们应当做的，什么是不能做的，区分合法与非法，要有一个规范。工业的物质文明摧毁和扼制了所有美的情感和艺术的、宗教的、精神的活动，因此应当提倡一种具有精神信仰地位的生活，那就是宗教。宗教是精神的活动，是道德的修炼，是与幽玄世界的联系。毛杜迪在《我们与西方文明》一书中引用了英国学者劳得·洛森的观点。洛森于本世纪30年代在印度加尔各答大学毕业生典礼的演说中谈到，科学使人增强了对自然的控制能力，但另一方面却削弱了传统宗教对几代人的影响。当今存在的一切腐败堕落现象，有一半是出于这两方面的因素所致。科学的发展与宗教的削弱，常使人重视科学的威力与作用，而忽视道德，以致在有些时候，使

科学不但不能造福于人类，反而在毁灭人类。要消除文明带来的弊病，出路在于宗教。但是，现代人注重通过实践检验真理，即便是有宗教信仰的人也要求宗教阐明如何解决实际问题。宗教要保持它的地位和影响，应当首先解决人们心中的疑惑，从精神上回答所有现今存在的问题。毛杜迪评论说，这不仅是洛森一个人的感觉，而是欧美及西方所有发达国家的人们共同的感觉。对此，佛教、基督教、印度教都无能为力。只有伊斯兰教才是未来的文明。

穆斯林学者强调伊斯兰文明与西方文明的不同在于它具有自己的哲学和特性，即揭示、综合、体现和发展了一切事物对立统一、均衡中庸、相互完善的规律。伊斯兰教要使人类恢复信仰，但不剥夺它的理性，给人类以宗教，但又不放弃科学；给人以精神，又不限制对物质生活的享受；给人以后世，但也立足于今世；讲真理，但不可强制；讲道德，但不限制自由。在这一文明当中，天启的含义与人类的利益紧密相联，思维的理性与虔敬的信仰融合为一体，人与神、启示与理性、精神与物质、现世与来世、个人与集体、理想与现实、过去与未来、责任与自由、因循与创造、权利与义务、永恒与变化……这些对立的事物都达到了完美的均衡与统一。在伊斯兰教看来，现代文明的缺陷在于常常打破对立事物的统一性，顾此失彼，如注重经济发展与生产建设，填饱肚皮，但却不注重理性的需要与满足；重视物质科学的教育灌输，忽视内心信仰的充实。

（三）伊斯兰教义下的人与社会

伊斯兰教认为，它的使命在于，使人成为一个完善的人，行走在大地，能仰望天空；生活在现实，又富于理想；为现世劳作，求后世报酬；创造财富，不忘清算；拥有权利，必尽义务；珍惜过去，放眼未来；自善其身，志在社会的改良；被真主引导，也

引导他人。人还应当是一个心理平衡的人，富贵不淫、贫贱不屈、胜不骄、败不馁，永远保持乐观向上的精神，即便是陷于困境、走投无路，也应坚忍、执着地追求理想。他享受真主的恩惠，尊重真主的创造，合法劳动，合法得益，时刻记念真主，履行宗教义务。总之，他的生活因为有宗教、有道德而变得十分美好。伊斯兰教还认为，人不能与世脱离，人是社会的人。一个穆斯林，首先是家庭的成员，父母有责任抚养和教育子女，也有权利享受子女的关照与孝敬。一个穆斯林在成年之后应当结婚，组成家庭，没有由穆斯林成员组成的家庭，也就没有穆斯林的社会。故而穆斯林不应奉行独身或苦行。穆斯林社会应当为男女青年人的成婚创造良好的条件，协助年青人成婚，通过婚姻生活体会真主赋予人类的友爱之情。男女穆斯林在婚后的家庭生活中各有各的义务和权利（2：228，4：34）。

在个人完善、家庭完善的基础上，应当形成一个具有信仰和美德的社会。这一社会充满兄弟友爱精神，坚持协商公正的原则，没有分歧与怨恨，没有自私自利，没有以强凌弱、没有罪恶，人人都乐意奉献，共同行善，相互合作，相互劝戒，相互嘱托，相互保障。实现物质与精神文明的全面发展和进步。

今日西方文明自称是进步的文明与进步的社会。伊斯兰文明认为，社会的进步应与生活目标相联系。每个社会、每种运动，都有自己的目标，只要朝着这个目标前进就是进步。凡背离目标就是落后。停滞不前也是落后。人类应当实现的目标，一是信仰和崇拜真主；二是代表真主在大地实现公正与真理；三是开发建设今世与收获来世。为此，应当善于依靠科学技术做有益于人类发展的事情，用劳动创造幸福。生活的进步应当是全面的，是目标与手段的统一，目标要崇高，手段要清白。不可能以卑劣的手段达到崇高的目的。物质成果与精神信仰应当统一。进步是一种文明，信仰是轴心，道德是柱石。

现代文明制度下的人类正需要诺亚方舟，伊斯兰教自我吹嘘说，只有它才是这一方舟。它说，它不能模仿、照搬西方文明，视西方文明为最高目标，应当体现和坚持阿拉伯伊斯兰的特性。但是，它又不排斥和拒绝西方文明的物质科学成果、高水平的管理制度、政治民主制度中对个人自由与权利的保障因素。它将对其加以修正，使之适合伊斯兰教的价值观念，与伊斯兰主体文化结合在一起。要以一神论为灵魂的信仰，以行善为灵魂的道德，以公正为灵魂的教法，最终目标达到以相互完善和均衡为灵魂的文明。这就是诺亚方舟，这就是人类在被淹没之前的救世绳索。

追求真善美，是人类共同的愿望与理想。而现世利益的困扰又使我们这个社会在不断富裕与文明的同时，仍然存在着一些罪恶与苦难。宗教的善恶报应思想和道德规范，不仅具有神圣化和理想化的一面，最重要的是它对人们行为的约束具有持久的意义和影响。宗教在社会伦理方面的一些积极作用不可轻视，它将不断地显示出其活力。

第八章

伊斯兰女权主张

一、伊斯兰社会妇女权益与职责

伊斯兰教对于妇女的态度，较之古代各宗教与文化，有历史性进步。在古代两河流域的苏美尔、亚述和巴比伦文化中，妇女无足轻重，没有表达自己意愿的权利。汉谟拉比法典指责妇女是有罪之人，男子杀了妇女不会被处决。在古印度，妇女被当作可以相互继承的财产，没有受教育的权利，只供男人役使和享受。一旦丈夫死去，妻子要随丈夫一同被火葬。随葬被看作是一种牺牲和奉献，是妻子爱丈夫、忠贞于丈夫的表现。古希腊和罗马人曾视妇女为不洁之物，有诗歌描述女人的头脑与动物相似，其道德狡猾而欺诈。《圣经·旧约》中就强调亚当夏娃偷吃禁果，主要责任在于夏娃的引诱（《创世记》）。以色列人曾把少女当作祭品。[1]蒙昧时期的阿拉伯人有活埋女婴的陋习（《古兰经》16：58—59）。妇女由于不能参战而没有财产继承权。俗话说："不拿剑者不继承。"一个人如果没有男孩，就由他的一个男性近亲继承财产，这个人的所有女孩也一并归附继承者。古代这些愚昧落后的思想和行为在伊斯兰教的经典《古兰经》中得到纠正。大量的经文表述的中心思想是，男女在人的价值和社会责任方面是平等的，差

---

① 阿布德·阿齐兹·本·奥兹曼：《伊斯兰教中的妇女》（阿拉伯文），第7—8页。

别仅仅在于自然造化，诸如体格构造及生理、心理特点以及因此而导致的在实际生活中所发挥的作用等方面。

(一) 男女平等与差别

首先，《古兰经》明告世人，男人和女人的起源、生存、归宿都是一样的（4：1、49：13），不论是男是女，他们的善行善举所得到的回赐都是相同的（33：35、32：195、16：97、60：12、4：32、4：124）。在获取物质需要方面，男和女同样具有财产拥有权、使用权和继承权（4：7、4：32—33）。这一权利在欧洲最早是在1870年才被妇女争取到的。一位劳动妇女可以自由支配自己的工资收入，但不论她多么富有，赡养妻子和全家的责任都在丈夫，如果妻子同丈夫有协议，愿将自己劳动所得用于家庭，那仅仅是对丈夫的支持与贡献，并非必尽的义务。夫妻可以各自遵守有关的约言，以温情友爱共同过明智幸福的夫妻生活（30：21）。未成年少女的财产受教法保护，她们通过继承、馈赠等合法途径拥有的财产，由其监护人代为保管或投资使用，待少女成人后如数交还。已成年妇女有签订买卖、馈赠、遗嘱等协约的权利与资格，有权拥有不动产和流动资本，并以自己选择的合法方式开发利用，其丈夫不得支配她的财产，除非经过她的允许，或受她委托代为支配和使用。在民事权利方面，妇女有选择丈夫的自由，其监护人在订婚时应首先征求女方意见，没有女方应允（包括默认）婚约不予成立。[①] 在精神地位方面，男女都有学习知识、接受教育的权利，知识包括宗教知识及一切对个人、民族与社会有益的科学和文化（3：18、35：28、39：9）。“追求知识是每个穆斯林应尽的义务”，是确信真主和伊斯兰教的重要标志，也是妇女达到自身完善和人格独立的重要途径。

---

① 《现代穆斯林》（阿拉伯文）第2部，第18—20页。

关于男女之间的差别，经注学家们解释仅仅是教法对男女在权利与义务方面的区别对待。例如，就履行宗教礼仪而言，教法允许妇女到清真寺参加集体礼拜，聆听宗教演讲。但在清真寺中，男女礼拜的场所和位置是单独的。并且有许多圣训表明，妇女在家中礼拜更好。[1] 另外，妇女在经期和产期可以免做礼拜，适逢斋月不必把斋，可以进食，待斋月之后再行补斋。朝觐期间，妇女不必穿戒衣，以维护妇女特有的风范。在生活方面，妇女在婚前依靠家人和亲属，在婚后依靠丈夫，没有义务性经济负担，男子赡养妻子和儿女，是教法赋予的责任与义务（2：228）。至于财产继承权，教法规定妇女的份额是男子的一半（4：11），这主要是因为妇女的经济负担与责任较之男子要少得多。在司法领域，特别是有关妇女问题的案例，教法非常尊重妇女的证词，视此为判决依据。而在其他事宜，如财政事务等方面的民事案例，教法规定，两个女人的证词才相当于一位男子的作证。所以法官在裁决时通常请一个男人或两个女人作证，在有男子参与的情况下，妇女的作证才算完全（2：282）。总之，男女之间是根据自己的自然属性及教法的指导履行对另一方所应承担的义务的。

（二）婚姻家庭关系

蒙昧时代的阿拉伯人男女之间的关系仅局限在两性关系阶段。炫耀美色和调情卖俏是司空见惯之事，通奸也不算什么了不起的罪行。男子可以随心所欲地娶妻寻情妇，并让她们为自己生养后代。这种近乎放荡的生活虽然不免带有浪漫色彩，但两性结合的松散，以及对亲子关系确定的困难，往往招致一些纠纷与仇杀。对此，伊斯兰教首先禁止妇女炫耀美色（33：38—62、24：30—31），提出男女信士都应在敬畏和崇拜独一真主的基础上相互接近

---

① 《现代穆斯林》（阿拉伯文）第2部，第22页。

与平等，共同为社会的安定与繁荣而努力。社会应建立在纯洁、稳定的家庭基础之上。不论男女，相互调情与炫耀美色都是一种耻辱和犯罪，应该向真主忏悔。对于通奸的男女更要给予严厉谴责和惩罚（24：2、17：32）。在建立新型的男女关系的同时，对过去的无限多妻现象加以限定（4：3），从而建立起伊斯兰教的婚姻家庭关系。

传统伊斯兰社会下的婚姻家庭关系以夫权制为基础。按照教法规定，婚姻是男女双方之间的一项契约，一种合法关系。男子要善待妻子（4：19、65：6），妻子要服从丈夫。通过好妻子、好母亲的角色使家庭关系和谐稳固，使子女在道德、智力和身体方面发育良好，从而为社会的健全发展作出贡献。如果夫妻发生冲突，应尽量和解，或请人调解（4：35）。男子是夫妻关系的主宰，具有绝对的休妻权。男子要求离婚，只要在连续三个月内宣布三次“塔拉克”（离婚）就算有效，无需征得妻子的同意，一般也无需经司法机关批准。如果妻子主动要求终止婚姻关系，要与丈夫协商，征得丈夫同意，由丈夫给予妻子自休权，达成协议离婚。历史上，马立克和罕百里两个教法学派允许妻子在几种特殊情况下依教法解除婚约。如丈夫患有各种生理缺陷，丧失夫妻生活的能力、无力赡养妻子、虐待妻子或丈夫失踪等情况下，法官可根据妻方的请求判决离婚。这种原则后来成为伊斯兰国家进行离婚制度改革的依据。如阿尔及利亚、也门、索马里和伊斯兰革命前的伊朗，这些国家的立法都强调，所有离婚，必须经过司法部门审核、批准。埃及、苏丹、叙利亚、伊拉克、约旦等国的立法规定，丈夫在开玩笑、酒后失去理智或受胁迫状态下宣布休妻无法律效力，对有些休妻还施以经济制裁等。但现代立法改革的进展并不大，且有再转向传统的趋势。至1986年，阿拉伯国家统一的《私人身份法》中，依然确定了夫方随意休妻或委托他人代为休妻的权利。规定属于夫妻双方之间的协议离婚需有补偿，由妻方在特

定条件下提出的离婚应由法官批准。并且对休妻的方式也未加以限定，口头、书面、不能讲话时的手势，都可算作决意宣布休妻。教法学家对这些条款的解释，更进一步论证了男子休妻权的合法性。他们认为，离婚对家庭社会的影响关系重大，必须由男子一方来解决。因为男子更具理智，而妇女易感情冲动，并且离婚后的财产、聘礼、待婚期的赡养费以及再婚费用都必须由男方承担。在此理论指导下制定和实践的法律，继续维护着原有的婚姻家庭关系中男女地位。

婚姻家庭关系中涉及的一个比较惹人注目和敏感的问题是一夫多妻。伊斯兰教法学家认为，多妻制为人类社会有史以来的一种古老习俗和正常现象，是父系制家庭思想的体现。不过在各民族中的流行是有差异的，特别是在东方民族的历史中流行更广。在犹太教当中，希伯来人的祖先易卜拉欣有许多妻妾，叶尔孤白有两个妻子，达乌德也是妻妾成群，而苏来曼的女人达1000个，其中妻室700，偏房300多。基督教经典中没有禁止多妻，对早期的多妻现象也未加以否定，只是到了17世纪才禁止多妻。伊斯兰教不鼓励而是有条件的允许多妻。首先限定妻子不能超过4个，而且要公平对待众妻（4：3）。伊斯兰教诞生时，有的阿拉伯人妻子多至10个，穆罕默德要求减到4个，其余的离婚。因此，伊斯兰教并非第一个允许多妻的宗教，但却是第一个对多妻现象进行规范的宗教。所谓公平对待众妻，指的是在经济花费上、夫妻生活上，甚至于在和颜悦色、温情话语方面也要做到一视同仁。对众妻的子女也应如此，即便心中有所偏爱，也不能有所表现（4：129）。

由于多妻制有《古兰经》为依据，所以教法学家们在这一问题上始终持保守立场，很难直接提出禁止或取消的见解。社会学家与心理学家以他们的研究考察证明了由于多妻、多育给社会乃至整个人类带来的后果与威胁。由于对西方的开放，多妻现象在

知识分子和中产阶级当中已不再被接受，教育的普及以及经济条件的限制，多妻状况已逐渐减少，很少有娶 4 个妻子的。一般在低层社会中，例如在农村，由于结婚费用低，且妇女作为劳动力可以为家庭补充经济收入，故而多妻现象较多。一些思想家、作家和妇女运动的领导者都呼吁禁止或限制多妻。不少宗教人士也迎合时代发展需要作出比较开明的解释，但传统派穆斯林学者仍在从经训中寻找支持多妻的理由和根据。所以，从伊斯兰文化遗产的角度决定到底禁止还是允许多妻，永远难于有明确的结果。除土耳其（1927 年）、突尼斯（1956 年）明令禁止一夫多妻制以外，大多数伊斯兰国家如叙利亚、埃及、摩洛哥、伊拉克、巴基斯坦、伊朗等，自 50 年代以来发布的有关法律条令，大多以鼓励一夫一妻、限制一夫多妻为主，但仍允许有条件的（特殊情况下）多妻。[①]必须承认，一夫多妻制并不是社会正常的婚姻制度。伊朗前总统拉夫桑贾尼在 1989 年德黑兰召开的世界妇女大会上谈到，多妻制问题不需要用法律来规范，教法以及原始经典论著中已有明确规定。一般情况下，没有人愿意实行多妻制。总的说来，我们在理论上和实践上都不鼓励多妻，尽管多妻是教法所允许的行为。1979 年埃及有关法律规定，男子娶二房、三房或四房妻子，有损于第一位妻子的利益，故第一位妻子有权提出离婚，不论其夫是否同意，法官对第一位妻子的离婚请求应予批准。[②]这一条款表达了限制传统多妻制的意图，但受到传统派宗教学者的反对。他们把离婚率增高归咎于法律允许第一妻离婚，迫使议会在 1984 年又重新修改了此项法律。这是阿拉伯社会普遍存在的现象，各国的立法还很难跨出这一禁区。多妻制现象通过社会自身的不断进步和妇女教育文化水平的提高、社会经济地位的改善而终将被铲除。

---

① 《阿拉伯统一的私人身份法》（阿拉伯文），1986 年，第 31 条。

② 1979 年《埃及第 44 号私人身份法》（阿拉伯文）。

（二）关于妇女参加社会工作

伊斯兰教认为，妇女的基本职责和首要义务是在家庭当中。抚育子女是真主赋予女性的崇高使命，她创造着人类最宝贵的财富，影响着民族的下一代。这一光荣使命是谁也不可能取代的，也不应由于其他的事情而贻误。但这并不意味着将妇女禁锢在家中，在完成家庭义务之后，有空余时间或独特的天资也可到社会上工作。但要经过丈夫同意。社会工作多种多样，并非所有男人能做的事，女人都可以做，应当以适合妇女的身体与心理条件为本。并且在与男子的交往中，必须保持自己的贞操与尊严，不能有伤风败俗的行为。

对妇女从事的工作，穆斯林教法学家解释为，不要选择那些有损于妇女之美特性的职业，也不宜从事需要刚强意志和决断力的工作，如军队、警察、司法等部门。由于妇女感情脆弱，在这些领域任职，难免产生沉重的心理负担和压力。[①]特别是诸如总统（伊玛目）或具有绝对司法权力的职务，不适合女人的特点和条件。[②] 据传，穆罕默德的一条圣训曾说："将领导权交给妇女的民族是不会成功的"。[③] 鉴于宗教的观点，一些穆斯林学者从社会学的角度探讨了妇女参加工作的问题。他们认为，几个世纪前，妇女只能在家从事一些类似地毯编织的手工艺劳动。如今伊斯兰社会正向着工业进步和充分开发利用自然资源的方向发展，需要大批的专业人才，教育和培养妇女，发挥妇女半边天的作用势在必行。一些妇女冲出家门，走上社会，越来越多的青年女子步入大学；由于接受教育和文化思想水平与觉悟的提高，妇女终于争得

① 《伊斯兰教与时代》（阿拉伯文），第171－178页。

② 《伊斯兰教与基督教妇女地位》（阿拉伯文）研究论文，第16页。

③ 《伊斯兰教的社会生活》（阿拉伯文），第252页。

选举和被选举权，在文化、科学、政治等领域内担任各种职务。但是，如何使妇女在社会与家庭当中发挥好双重作用？妇女在繁忙的工作之后如何顾及子女、丈夫和家庭？学者们的结论依然以维护传统为主调。

首先，学者们肯定妇女接受教育的必要，但却认为妇女教育水平与文化程度同就业就职不应联系在一起。因为，妇女教育的首要目标是自身素质的提高，既能与丈夫同步交流，促进沟通，又有利于子女各个阶段的学习与教育；其次才是服务于社会。妇女参加工作应当出于家庭或社会的需要，例如为妇女看病的医生或护士以及对女孩子的教学与教育工作等。有些妇女最初是为了谋生而工作，但婚后即使丈夫非常富有也不肯放弃原有的工作，以此证明和满足自尊自立的心理。学者们认为这种感觉和情绪在于夫妻之间缺乏信任和依赖，作妻子的一味追求经济独立，忽视和放弃了比工资和金钱更为重要的夫妻生活、子女教育和家庭温情，这对于职业妇女来说将是得不偿失。学者们还认为，穆斯林妇女冲出家门、走上社会，是模仿西方的结果。实际上，当东方妇女正在坚持背离传统的时候，西方妇女已然向放弃工作、返回家庭的趋势发展。西方有关学者批评妇女参加社会工作，经济独立的结果，是使家庭处于松散和解体。对此，伊斯兰国家的一些学者们建议：妇女参加工作应保持在半天时间内，不宜早出晚归，尽管因此而工资会减少，但可以有另一半的时间和精力处理家务。女工众多的单位和部门要办好托幼工作，解决劳动妇女的后顾之忧。建议有关单位对 40 岁以上的妇女，应随时准备接受其退职退休，并给予生活费，以鼓励妇女回到家中。学者们认为，最适合妇女的工作是慈善福利事业，社区服务或协助那些必须工作谋生的劳动妇女看护儿童。另外，传统教法学家不赞成妇女在咖啡馆、歌舞厅服务，或是专门为某个男人做私人秘书。大多数开明的宗教学者并不反对妇女在公共场所歌唱演出，认为这是教法允许的行

为，只要不流于庸俗污秽。无论学者们如何评论，摆在妇女面前的艰巨任务是，既要尽到家庭职责，又能对社会有所贡献。这不仅是穆斯林妇女，也是全世界妇女都应努力解决好的问题。时代的发展要求妇女自身素质必须不断地提高。伊朗前总统拉夫桑贾尼也谈到："妇女应当接受更多更高一级的教育。在师范、医疗、文学艺术、文化各领域需要具有虔诚信仰的妇女参与并从事工作。""妇女在具备了较高的文化水平和素质之后，有资格担任各种职务，可以是部长、县长、律师、顾问、部长助理、厂长、学校校长，在这方面，教法没有任何禁令。""妇女也可以参加选举，参政议政，各党派团体都应给予鼓励和支持，以选拔更多的妇女优秀人才。"[①]

至于参加工作的妇女如何与男子相处，保持自己的贞操与风范，牵涉到妇女的社会道德问题。对此，穆斯林教法学家及学者特别强调了它的重要性。拉夫桑贾尼说："伊斯兰教要求妇女在进入社会工作领域后，应廉洁自守，避免一切给社会带来腐败堕落的行为和因素，以自身的端正起到纯洁、净化社会、引导社会的作用。"[②] 在这方面，传统文化与价值观念依然具有持久意义和影响。

（四）服饰与面纱

走遍伊斯兰世界，从大西洋至波斯湾，从中亚至印度，在一切有穆斯林民族存在的地方，你都可以看到头戴面纱、身着传统伊斯兰教服饰的妇女。各国的情况有所差异，但都不同程度地体现着穆斯林妇女的精神风貌和思想状况。

---

① 拉夫桑贾尼：《在德黑兰召开的第二届世界妇女大会上的发言》，《妇女与伊朗革命》（阿拉伯文）论文集，第105—111页。

② 同上书，第109页。

妇女戴面纱，是伊斯兰教义的规定。《古兰经》要求信女们要“降低视线、遮蔽下身……用面纱遮住胸膛，莫露出首饰，除非对她们的丈夫，或她们的父亲，或她们丈夫的父亲，或她们的儿子，或她们的丈夫的儿子，或她们的兄弟，或她们的弟兄的儿子，或她们的姐妹的儿子，或她们的女仆，或她们的奴婢，或无性欲的男仆，或不懂妇女之事的儿童……”（24：31）“应当用外衣蒙着自己的身体”（33：59）。经文还告诫先知的妻子们“应当安居于你们的家中，不要炫露你们的美丽，如从前蒙昧时代的妇女那样。”（33：337）指明：“敬畏的衣服尤为优美。”（7：26）根据经典的含义，宗教学者们解释伊斯兰教服饰的标准应当是能遮盖住妇女的全身而不显露或透视出身体的轮廓与形状，只有脸和手是自然露出的。因此最（恰当）好的服装是宽大的袍子，最好是绸布的。据传先知穆罕默德的女儿就是穿绸袍。不准系腰带，那样会使胸部与臀部凸出，吸引男子的目光。妇女的一切装饰应当只为她的丈夫，而不是在大庭广众之下打扮得花枝招展，引人注目。妇女在衣服上可以有适当点缀和装饰，也可以佩戴金银宝石首饰等等，但不能选择过于艳丽或刺激诱人的装束。同时禁止妇女着男装，那样违背伊斯兰教义。

在严格执行伊斯兰教瓦哈比教律的沙特阿拉伯，规定所有的妇女都要头戴黑纱，身着长袍。女子在婚前禁止与家庭成员以外的男子来往。学校从小学起就实行男女分班，女学生在校服之外还须罩着黑衣。女子出门不穿戴黑纱与长袍，或擅自与陌生男子谈话，可以成为丈夫休妻的理由。在也门，披纱仍然是妇女不可缺少的服饰之一。不过在亚丁等滨海城市披彩色纱、丝头巾者近些年来与日俱增。也有一些女大学生、女职员虽然穿着现代时兴的紧身衣裤或长裙，依然用披纱遮住头发。在哈达拉毛等地区，妇女多着黑色长袍和黑色披纱，盖住整个身体和头部面部。

与阿拉伯半岛地区形成鲜明对照的是中东北非一些深受殖民

统治影响的国家。在埃及，几乎有50%妇女，特别是未婚的女职员、女学生不戴面纱，不穿长袍，她们梳披肩发，穿短裙、连衣裙或牛仔装，在外衣装束上，与非穆斯林妇女没什么差别。广播电视、新闻、教育等部门中工作的妇女，大多充分展示着现代风貌。上层社会的社交场合，很少见到着长袍、戴面纱的贵妇人。除宗教院校外，国民教育早已实行男女合校、合班，青年男女可以自由交往。当然，还有50%的妇女仍保持着传统服饰，农村已婚妇女多罩黑色披纱和长袍，城市女子多为什色长袍和披巾，用白色、灰色、浅蓝色绸布或花色头巾将头发整个遮住，袍子长至脚踝。在大学的阶梯教室，两种不同风格装束的女学生自然地分坐两边，她们之间的关系（亲密程度、思想倾向、甚至于性格、情绪等等），似乎都以服装为界限。难怪有的宗教学者慨叹，西方思想的渗入分化了国民。在摩洛哥，女大学生绝大多数都是现代装束，她们的穿戴很少受到家庭或社会的指摘。穿长袍和披纱者多为一般文化水平或没有文化的平民妇女。与她们为伴的还有来自沙漠、出身于贝杜因民族的穆斯林妇女，她们是用一整块花布披裹在身上，遮住头发和身体，独具风姿。这些女子按时做礼拜，以能恪守伊斯兰教传统为本分。

近年来，伊斯兰复兴的浪潮与原教旨主义宣传声势不断高涨，特别是伊朗革命的影响，使更多的妇女又重新戴上面纱。它表明了一种传统文化与价值观念的持久意义和影响。另一方面，教法学家们认为，西方殖民主义的文化侵略和影响正在瓦解和破坏伊斯兰教的文化基础。让妇女揭掉面纱、炫耀美色、宣传男女性自由和非法的婚姻同居，最终导致家庭破裂和社会混乱。他们认为，让更多的妇女戴上面纱，是消除殖民主义文化侵略和影响、维护伊斯兰教信仰与文化的有力武器和重要标志。

由此不难看出，伊斯兰教妇女作用的发挥与发展始终以道德为中心，从三个方面来体现。一是作为妻子，尽职尽责，理财有

方，并能创造安宁祥和的家庭气氛；二是作为母亲，以信仰和行为影响教育子女，奠定好家庭的文化基础；三是作为社会一员，通过学习和掌握各项专业技能或艺术实现自足自立，凭借面纱与贞操防止社会伦理的偏离。她们以自身的思想和行为在家庭与社会当中塑造和反映了一种普遍的社会文化现象，描绘出社会文化的基本框架。妇女的作用首先是文化作用，这正是伊斯兰教坚持宣传的源于信仰和宗教的社会的基础与原则。

（五）计划生育

关系到妇女健康和社会经济发展的计划生育问题，曾引起过众多争论，最终得到了宗教的认可。学者们的一致的观点是，应当搞计划生育，而不应无条件地限制生育。伊斯兰教给夫妻以生育和不生育的自由，但对多生或少生以及避孕、堕胎等事宜又通过教法学家的意见而作了详细具体的规定。以埃及爱资哈尔大学为首的法律专家与宗教学者对此有权威性的解释与宣传。他们认为，在夫妻双方协商自愿认可，并且出于合法合理的动机时，允许采取避孕措施。但这只是属于夫妻间个人的事宜与权利，国家无权以行政命令或法规进行强制性约束。应以宣传动员方式，通过教育和提高文化水平与素养，让人们认识到经济发展与人口增长之间的关系，从而自觉自愿地实行计划生育。1988年在科威特召开的第五次伊斯兰教法学会议决议也指出：不允许发布任何法律限制夫妻生育的自由，禁止实行根除男女生育能力的任何措施；如出于考虑母亲的身体状况，以延长妊娠间隔时间为目的的暂时性节育手段是允许的，但应在夫妻相互协商、自愿认可的情况下进行，并应以不妨碍下一次妊娠为条件。也就是说，除特殊需要（危及母亲生命的时刻）不应搞永久性绝育。出于某种需要而进行暂时性避孕，一般认为有以下几种情况，如处于哺乳期的母亲不宜再孕，认为在两个孩子之间至少要相隔三年为好。在旅行期间，

异地无条件抚养孩子，无免疫条件，教育环境差等。另外，劳动妇女面临工作与后顾之忧，可以少生节育，安排好工作与家庭的关系。不过即使是夫妻自愿，如果属于毫无原因地节育，必须以不损害和不影响穆斯林整体的利益为准。在长期战争需要新一代，或穆斯林人口与非穆斯林人口相差甚多的情况下，应当鼓励生育、繁衍人口。如果出于夫妻自私，怕影响生活水平，或怕生女孩而节育，这在教法上被视为“讨厌的行为”。至于人们普遍认为的人口爆炸所引起的当代一系列危机和问题，有些穆斯林学者认为，这不单纯是个人口过剩问题，阿拉伯和伊斯兰世界的人民如果能充分开发利用自己的资源，将是世界上富裕的民族。所谓职业危机是因为人们都在竞争学历与职务，许多职业和工作无人问津，竞争领域相对集中与狭窄。这才是真正的爆炸。

与此相关的还有堕胎问题。宗教学者或清真寺伊玛目对此看法不一，有的认为在怀孕最初四个月内是允许的，有的认为只在前六周是允许的，多数教法学家认为，只要一怀孕，任何时候都不允许作人为流产，除非发生危及母亲生命的情况。众多意见的根据都出自对生命的尊重与爱护。著名教法学家兼神学家安萨里的判断是，精子与卵子一经结合便产生生命，侵犯它就是犯罪，扼杀新生儿就是更大的罪恶。[①] 1970 年在拉巴特召开的世界计划生育协会会议及 1983 年在科威特召开的伊斯兰教医学科学组织生育大会认为，经过科学的证明，胎儿的生命从精子和卵子结合之时已经开始，故而不可毁坏它，除非在必要情况下，才被允许。这种传统的观点随着社会的发展在起变化。例如在 40 年代，摩洛哥人口不多，当时的堕胎法曾规定堕胎为刑事犯罪，孕妇处于危险必须堕胎除外。后随着人口增长，国家又允许出售避孕药物，以鼓励计划生育。至 60 年代取消了 1940 年的规定，只视堕胎为侵

① 《现代穆斯林思想》（阿拉伯文）第 1 册，第 94、109—111 页。

犯道德之行为。规定中止妊娠须有三个条件：在三个月内，需有夫妻双方的书面申请以及夫妻已有4个孩子；堕胎必须在医院、由法律认可的专业医生进行。类似问题，表明宗教法律正在向较为客观全面、适应社会发展需要的方向变革。

计划生育政策的贯彻执行，取决于宗教学者的解释和宣传。但人们普遍的观念是不应限制生育，许多妇女特别是农村妇女以多生子女为荣。这样势必导致人口增长迅速。这是伊斯兰国家中普遍存在的问题，它是否影响伊斯兰社会的繁荣与进步，很值得人们去思考。

二、妇女解放前景

阿拉伯国家的妇女问题特别是妇女解放问题同宗教有着直接关系。像其他一切社会问题一样，历来被宗教改革家们所重视，是所有新思潮的领导者们必须跨越的一道门槛。同时它也受到民族解放运动的影响，使妇女的民主与自由成为民族解放运动不可分割的一部分。在这方面，革新妇女状况的问题经历了从思想到实践的两个发展阶段。

（一）近代改革思想中的妇女问题

穆斯林知识分子按现代条件重新思考伊斯兰教的结果，使妇女问题在近代阿拉伯思想发展史上产生了一个质的飞跃。

埃及著名思想家和文学家嘎西姆·艾敏（1863—1908年）对妇女问题的论述有著名的三部曲。在初期，他站在埃及新兴的民族资产阶级立场上，对欧洲文明与思想表现出欢迎和极大的热忱。他奉行马克思主义的理论，认为妇女地位是衡量一个社会是否进步的精确尺度。他说："看看东方国家，妇女隶属于男人，而男人又服从于统治者，男子在家中专制，在社会上又是被专制者。再

看欧洲国家，其政府建立在自由与尊重个人权利的基础之上，妇女受到重视，具有思想与行为自由。”由于这一观点，嘎西姆被认为是东方社会第一个提倡妇女解放的人，是穆斯林复兴思潮中世俗化潮流的典范和代表。[1]但是，当殖民入侵运动开始后，他同那些坚持伊斯兰教原则的改革家一样，重又看到了欧洲强权与霸主文明的本质和真实意图，因而又采取了保守主义立场和观点。在《埃及人》一书中，他强调的是民族特性，认为穆斯林对待一切都有他们自己的思想和观点，穆斯林的思想观念与欧洲人的思想观念是不同的，他们之间相互适应的地方实在太少。以此证明伊斯兰教是组织和团结全人类最理想的旗帜。他还认为，一些西方人借多妻、离婚和面纱问题诋毁伊斯兰教，而面纱正是值得保持的传统。因为男人有男人的世界，女人有女人的世界，两个世界不可以相互渗入。要维护已开始松散解体的东方社会，就应当忠实执行伊斯兰教法。对于多妻和离婚，他也未采取否定态度，认为这纯属个人问题，是政府和法庭都不应干涉之事。只不过夫妻双方都应有离婚的权利和自由。这一时期，他的主张是以当时官方流行的教法学观点为据，从维护穆斯林的社会现实出发，似乎表明东方社会并不存在妇女问题，即使有，也是由于西方文明的影响而带来的。尔后，在经历了同殖民侵略的撞击之后，嘎西姆同埃及资产阶级一样，从拒绝西方、摇摆于西方与传统之间，最终走上西方化。1899年所著《妇女解放》一书，在号召发展资本主义的同时，力求扫除一切来自于上层建筑和经济基础的障碍，其中包括现存政治制度与思想观念的转变。这种政治学说与思想倾向集中反映在妇女问题上，指出了现实需要改革。他就宗教对社会运动的影响和作用给予原则和理论上的否定。认为人类发展的自身规律和永恒法则是不容抗拒的，人类在各个地方都在以同样

---

① 《复兴思想中的妇女》（阿拉伯文），1988年第1版，第25页。

的方式表达自己，遵循着同样的进程，如果宗教具有威力和影响的话，那么穆斯林妇女早就该位于世界妇女的前列了。[①]他还强调妇女问题取决于社会经济条件，号召在教法许可的范围之内改善埃及社会妇女的现状和地位。提倡加强妇女教育。同时号召揭掉面纱，指出宗教要求妇女遮盖得过于严密，但又对那些按欧洲方式打扮装束并且过分袒露和招摇的妇女提出警告。他主张妇女应当走向社会，但认为有些社会公共职责妇女不能承担，如哈里发（国家元首）、伊玛目（宗教领袖）等一切与政治事务密切相关的工作不宜妇女参与。至于多妻和离婚，他以引证经训表明对此的否定态度，指出应制定一些条件和规范加以限制，以便有可能消除由此而给社会和家庭带来的不良后果。1900年，他的《新型的妇女》更进一步表明了坚持西方文明的立场，崇拜西方思想、价值和行为，毫不犹豫地超越出伊斯兰教改革思想的轨道。他赞扬西方的思想自由，说“生活在自由国家的人民可能会公开承认自己没有国家，会否认造物主及众使者，也可能会抨击自己民族的文化习俗，动摇他们社会与家庭生活所依赖的原则和基础。但只要出于良好的愿望与意图发表不同看法，不会受到干涉。”他还说：“每个了解西方妇女运动及其工作成果的人都不会怀疑，她们在从事着伟大的工作，如果没有这项伟大的工作，社会文明将无从建立。而美国妇女又是全世界最自由、与男子接触最多最广的妇女。”[②] 对于西方文明，他主张应当让穆斯林教育下一代懂得西方文明，了解西方文明的实质与细节，认识它的影响与价值，改革现状必须建立在掌握近代科学的基础之上。不能搞思想恐怖主义，禁止思想自由，应当以中和态度对待传统与现代。在妇女参与社会问题上，他指出妇女受教育首先是为了自己，应当以自己完整

---

① 《复兴思想中的妇女》（阿拉伯文）1988年第1版，第30页。

② 同上书，第32页。

的个性进入社会，不要按照男人的意愿塑造和发展自己，要寻求自身幸福的途径。嘎西姆在后期的这些思想主张已超越了资产阶级功利主义的妇女观，为阿拉伯妇女的独立自主和真正解放指明了方向，奠定了理论基础。

另一位埃及思想家拉法阿·塔哈塔维（1801—1875年），他从不同的角度和层面探讨了妇女问题。与他同时代的改革家相比，迈出了勇敢的一步。他认为，男女关系的混乱，不是由于妇女袒胸露臂或是遮盖全身，而在于教育的好坏。他还认为，妇女问题的意义在经济社会领域更为重要，如果妇女思想僵化保守，将成为被荒废的一种劳动力，对妇女加强教育，是为使她们思想开化，投入创造财富的劳动与工作中去，创造物质财富，同时也创造精神财富。埃及社会正需要新型的人才。妇女的解放在物质与精神生产方式两方面并行，就是为了奠定一个新社会的基础。

被誉为伊斯兰现代主义的宗教改革家穆罕默德·阿布杜（1849—1905年），提倡科学与理性。对妇女问题，阿布杜主要从教法研究的角度去面对现实，有些思想观点是矛盾的。这是每个从伊斯兰教的角度谈论妇女问题的学者所共有的特点。例如，他肯定伊斯兰教对妇女的解放较之蒙昧时期有重大进步，《古兰经》经文论述男子的主导地位是无可非议的。他还强调，对平等一词有不同的理解，男女之间，一方对另一方的权利与义务内容是不同的，双方平等表现在承认双方各自的权利。这在伊斯兰教看来，完全合乎情理。对于多妻制，阿布杜依照《古兰经》的有关规定进行重新解释，几乎创制到禁止的程度。对于离婚，他认为宗教在其中并未起作用，主要是由于穆斯林长期以来的社会习俗。应当通过妇女教育和妇女参加工作提高她们的自立能力。对于不戴面纱，他主张是允许的行为。他指出伊斯兰教法的有关条令限制妇女在社会上的行为，有些地方达到了压抑和扼杀妇女特性的程

度。实际上，妇女作为女性的强大吸引力和特有魅力正有助于她们加入到以男性居统治地位的社会范围当中。在妇女问题上，阿布杜的改革观点同他的宗教政治学说一样，从西方渗透于阿拉伯世界的民主、自由、人权、社会主义等政治、社会原则当中寻求与伊斯兰教相适应和相协调的内容，创建了“以现代伊斯兰教方式重读《古兰经》和教法”的学说。无论这种方式效果如何，归根结底，它是历史的、文化的。它首先是应对西方挑战，维护自身特性和传统的一种方案。与阿布杜同时代的思想家们也认为，近代文明从本质上讲，对穆斯林并不陌生，它原本包含了伊斯兰教的价值与原则，有伊斯兰教精神的深厚根基。历史上这种近代文明是在吸收了穆斯林创造的物质与精神文明之后才达到今天这样的水平的。将近代文明拉回到伊斯兰教，从而说明近代文明包含着也体现着伊斯兰教文明。这种理论倾向表达了穆斯林与近代文明积极沟通联系相互融合协调的努力。阿布杜关于妇女问题的学说，其积极作用就在于此。

突尼斯学者伊本·艾布·兑亚夫在1857年所著《论妇女》、塔希尔·哈达德（1899—1935年）在1930年所著《教法与社会中的妇女》，在突尼斯近代思想生活中具有较大影响。

哈达德一生主要投身于政治生涯，对妇女问题的研究探讨始于他生命的后期，《教法与社会中的妇女》一书成为其全部思想与实践的总结和精华。哈达德认识到所有社会运动特别是经济革命要达到成功，必须使民众具有思想觉悟，清除不利于民族发展的因素，在诸多因素中首先要解决的是妇女问题。为此，他着重研究妇女现状及有关家庭问题，列举东西方有关妇女问题的论述及其社会影响。他提出，伊斯兰教应当接受发展，与近代生活同步。认为教法本身固然是永恒的，但有关结婚、离婚、财产继承、作证等项关系到妇女权益的事宜属于教法的枝节问题，并非教法的

精神实质。伊斯兰教是现实的宗教，以现实自身的发展而发展，这是它永恒的秘诀。妇女问题、其他宗教问题都是如此。[①]

这一时期，复兴运动的改革家们提出妇女解放的途径主要有两点：一是接受教育，二是参加工作，不戴面纱，两性交往接触，婚姻自由等，注重和强调妇女在经济和社会生活中的作用。但家庭问题在改革家们看来依然十分神圣。这是由于殖民主义的影响已威胁到民族的实体，影响到社会生活的各个方面，民族文化特性面临危机。在这种情况下，只有家庭受殖民冲击的程度最小，依然比较稳定地存在。它主要是由妇女的传统、道德与价值而支撑的存在。家庭在民众的觉悟与意识当中成为找回自我的最后堡垒。近代改革思想中的妇女观虽然依旧以男性为主导，但也要求对社会的一些法则和惯例进行部分地改良。

（二）民族独立与发展中的妇女

在埃及，妇女从 19 世纪末和 20 世纪初就已开始从封闭的状态中走了出来。社会上等阶层的妇女首先参加了由埃及贵族资产阶级领导的 1919 年革命，她们的行动迅速影响和带动了中等阶层的妇女。1923 年，女文学家呼达·舒阿拉维（1879—1947 年）公开摘掉面纱，领导妇女解放运动。她组建了阿拉伯妇女同盟会，妇女开始自己争取自己的权利。协会要求改变妇女在社会文化方面的境况，赋予妇女政治权利，并鼓动妇女参加政治活动。协会曾要求政府提高女性结婚年龄。在 1924 年政府通过法律，将女子的婚龄提高到 16 岁。类似婚姻立法在许多学者、社会学家特别是宗教人士看来，属于伊斯兰教法的范畴，据《古兰经》经文（65：4）中提到有尚未达到成熟年龄的妇女结婚，因而教法上并未规定结婚的最低年龄。协会要求限制或者彻底取消多妻制。30—40 年

① 《复兴中的妇女》（阿拉伯文），1988 年第 1 版，第 50 页。

代，埃及相继出现了一些妇女组织团体，工作重点围绕社会活动，如大众健康、慈善事业等。由于担任组织领导工作的妇女大多属于社会上层，生活优裕，她们与真正存在问题的劳动阶层妇女联系不够紧密，活动只限于大城市，而忽视了妇幼人口稠密且问题很多的农村或落后地区，故而工作成效甚微。1949 年，达里娅·舍菲格组建了名为“尼罗河女儿协会”，是一个惟一要求妇女政治权利的组织。由于热情和冲动，她们的活动方式很激进，闯议会、干扰议会议事日程，甚至于绝食。类似妇女组织及活动，得到部分改革家、社会学家、政治家和宗教学者的支持，促进了对妇女的教育。早在 1873 年，改革家塔哈塔维与另一位爱资哈尔人士阿里·巴里克就已共同创建了两所女子高中学校，由于当时人们思想水平的低下，未能取得办学成功。一次大战后，人们对妇女教育问题的看法有了巨大转变，尤其是社会中上层对妇女教育更加重视。他们认为自己的女孩能够接受高等教育是一种崇高和自豪。妇女进大学问题曾引起埃及官方与非官方的强烈反响。当时任开罗大学校长的艾哈迈德·鲁克夫只能采取迂回态度避免同保守派、反对派冲突。所有入学者不论性别，全凭考分成绩。至 1928 年，埃及第一次有了女大学生，医学院招收了首批女大学生，允许培养妇女成为一名医生，为妇女治病。而在过去，一些妇女宁可等待死亡也不愿让男医生治病。从此，埃及高中和大学的女生人数不断增加，爱资哈尔系统的部分院校也开始接受女生。这在爱资哈尔这样一个历来是宗教保守力量堡垒的历史上具有重要意义。直至今日，一些宗教人士仍认为，妇女教育应限制在一定的领域，在与男子接触较多的领域不适宜，或者是只参与为妇女服务的工作。但多数开明进步的学者都已根据时代需要对妇女参与社会作出新的论证和解释。他们的观点是，女子受教育，并且从事任何一种职业，都不影响她成为一名母亲和妻子。今天，人类的进步、生产关系的发展、科学水平的提高与思想观念的改变，使

夫妻关系建立在共同承担责任的基础之上。夫妻在义务、责任、权利方面相互均等。这种相互依赖的关系需要男女双方相互理解与支持，如果有一方不允许另一方接受教育、走上社会，而只把夫妻关系限制在性的范围之内，就不可能实现夫妻共处。科学与社会职业多样化需要男女双方接触，共同参与，妇女必须作为生产力参与各个领域，整个社会的水平才能提高。但是，当今在大学的阶梯教室，仍有专门为女生设立的座位和休息室，男女两性的分离成为一种习惯行为，评价男女学生道德的标准依然是看其与异性接触交往的程度。与此同时，大多数已经接受高等教育的知识妇女仍然在家庭的羁绊之下，男女均生活在旧的生活方式当中，坚守传统的思维方式。另一方面，也应看到，无论如何女性的高等教育已逐步走向专业化，女医生、女律师、女公务员的人数在不断增加，社会经济条件的变化促使妇女步入社会，走向各个领域，这是不可抗拒的历史潮流。

总之，妇女接受教育、参加工作，是这一时期妇女解放最显著的成果。教育促进了妇女自身素质的提高，使她们得以进入各个领域，在教育、文化、科学、哲学、医学、法律以及各级政府机构、内外事务中同男子一样，共同发挥作用。在叙利亚、埃及、黎巴嫩、突尼斯等国的妇女已经具有选举和被选举权，成为议会代表，有的妇女担任了部级职务。妇女不像保守派所认定的那样，只能呆在厨房里，天性只是生儿育女，她们不仅参与社会政治活动，投身于反对殖民主义、争取民族独立和解放的斗争，并且在战后的民族发展中越来越多地发挥作用。近代改革家的思想和理论在这一时期得到了实践，而妇女自身的独立与解放又促进了新的改革与思考。

（三）改革向何处去

民族独立时期妇女教育的发展造就了一批新型的知识女性，

使她们在参与社会的过程中获得了相对的自由和解放。然而，与其他国家相比，伊斯兰世界妇女接受教育的比率仍然很低。伊斯兰教法在私人身份法领域包括婚姻家庭、财产继承等有关问题的具体实施从未有过根本性的变化，只能在保持传统法规的基础之上加以修正和调整。与家庭有关的一些改革是在宗教范围之内的改革，并非世俗化的改革，是通过立法者对伊斯兰教法的全新解释而完成的。

在计划生育方面，在同等发展水平的国家中，伊斯兰国家妇女的生育率很高。这一问题不仅与国家的经济发展水平有关，更关系到妇女的地位。对于计划生育各国政策不同，如人口众多的埃及和阿尔及利亚、突尼斯等国都成立了计划生育中心。埃及政府事务部从 1965 年起组织专门机构，由妇女自愿参加宣传工作，配合计划生育在农村动员村民改善生存环境，如修路、输电、建学校、开办俱乐部与扫盲中心等。

在婚姻方面，伊斯兰各教派都承认未成年男女的监护人有权决定被监护人的婚约。当然，订婚双方也需同意。长期以来，伊斯兰各国都存在早婚现象，为此，大多数伊斯兰国家都限定了结婚的最低年龄，一般男子为 18 岁，女子常常在 15—17 岁左右。埃及法律禁止早婚和强迫性婚姻，规定凡达到法定结婚年龄的青年男女可自愿缔结婚约，无需经监护人同意。1972 年，在科威特召开的阿拉伯国家妇女会议发布决议，呼吁禁止女孩在 16 岁以前结婚。现在的问题是，出生登记工作落后，使法定结婚年龄很难确定和控制。对于许多人来说，婚姻登记意义不大，只不过确定其合法性而已。常常是传统的填写婚约的形式更为普遍。从理论上讲，由宗教部门制定的婚约（尼卡罕），可以保障妇女做妻子的权利，它规定了聘礼的数额，支付方式，有的还规定丈夫不能要二房，但如果是妇女提出离婚，则一般必须放弃对聘礼的要求。在新的婚约中，妇女有了在家庭以外的行动自由与工作自由。

多妻制问题，在多数国家仍被接受和允许。但在某些国家多妻率不超过10%。[①]埃及正式登记的婚姻中只有3%是多妻，但对于妻子来说它仍然是一种威胁和压力，作妻子的都尽力使自己在各方面表现得更出色，为保持同丈夫的联系，不节制地生育子女，以致损害健康。而新的妻子的到来，又意味着原配感情的破灭与收入的减少。突尼斯、阿尔及利亚、伊拉克都正式禁止和限制过多妻，但在伊拉克德鲁兹教派和伊斯玛仪教派的信徒中仍然是被允许的。在叙利亚，男子娶二房应获法庭允许，法庭要求丈夫提供能证明其经济能力的说明材料。在摩洛哥、埃及和黎巴嫩，没有直接禁止多妻，但妇女可以通过在婚约上注明丈夫不能再娶妻。

关于离婚，在传统教法中是男人的特权，随意休妻，不必说明原因。在离婚不断上升的今天，有关休妻之后的一切问题显得更加重要。一些国家开始从法律上给予离婚妇女应有的权利。埃及早自1925年就倾向于瓦解和削弱男子休妻权，无条件休妻被视为非法（不符合教法）。规定男子休妻或娶二房必须通知妻子，并给予必要的生活费和相应的经济赔偿，如有子女，还要为妻子提供住房。国家银行对离婚妇女提供保障，必要时从休妻丈夫的工资中扣除代为支付。1953年，叙利亚法律规定，男子无正当理由而休妻，需向妻子赔偿一年的生活费。1956年，突尼斯发布了同样的法律，但未规定赔偿数目。而后南也门、伊拉克也规定，休妻必须向法庭提出，男子无条件休妻必须经过司法程序，如有其他原因可不经过法庭，但必须在待婚期内进行休妻登记。突尼斯和阿尔及利亚更大程度地承认和给予妇女离婚的权利，但也要说明原因，并准备对丈夫支付补偿。现实当中，许多妇女迫于经济不能独立，宁愿与其他妻子共处，也不愿失去丈夫离婚独居。无论对休妻如何限制，妇女仍处于被动地位。因为，传统教法规定，

① 《阿拉伯世界的妇女》（阿拉伯文），第77页。

离婚妇女或寡妇没有抚养子女的权利。只在一定的期限内，如婴儿哺乳期等跟随母亲。离婚后的子女最终归父亲，对寡妇来说，子女应归于父亲一方最近的亲属。在子女离开后，一般女方很少有机会见到子女。这也是妇女在许多情况下不愿提出离婚或者即使有离婚权也很难行使的一个原因。对此，一些国家作出比较灵活的规定，改革更注重子女利益。如埃及，自 1929 年以来，就规定由法庭判决谁具有抚养子女的权利。在苏丹，法律给予子女选择权，可跟随父或母任何一方直至成年或出嫁。

在财产继承方面的改革是微不足道的。从教法理论上讲，妇女有权继承遗产，可随意支配利用自己的财产，不必与丈夫共同支配。实际上，妇女常常把财产管理权交给她们的兄弟。妇女在任何情况下，继承遗产的份额总是男子的一半。实践中这一问题就更复杂。如寡妇在无子女时继承亡夫四分之一的财产，如有子女只继承八分之一。有些地区的财产继承只限于家庭中的男性。逊尼派还规定父亲方面的亲属有继承财产的优先权，如果只有一个女儿，叔叔的子女可以与之平分。与逊尼派相比，什叶派的继承法比较公正，确立了双亲及其子女为第一序列，祖父及其子女为第二序列，第三才是叔叔婶婶及其子女。在突尼斯，法律规定女孩优先继承，其他远亲无权继承。在伊拉克，1963 年执行什叶派主张，继承只限于亡人的配偶及其子女，其他亲属无权继承。在苏丹、埃及、伊拉克，只要亡人有遗嘱，女儿或妻子的份额都可以增加。

阻碍改革的不仅在于社会物质生活条件，还牵涉到对文明的认同问题。现代化的进程及西方的影响首先从统治阶层开始，使上层人物及其妇女得到好处。资产阶级家庭中的妇女生活优裕、装饰华丽，对下层妇女来说是一种挑战和刺激，她们对此反应强烈，认为上层妇女的行为和生活方式不仅不符合伊斯兰教，而且侵占了劳动阶层所创造的财富。多数人的贫穷依旧，加之阿以战争带

给各国沉重的经济负担，致使物质生活水平下降，贫富两极分化严重。群众中有一股不可忽视的政治力量，对不严格遵守伊斯兰教义和《古兰经》的行为绝不宽容。类似穆斯林兄弟会的组织就号召坚持传统美德，攻击上层的西方化，认为上层西方化是社会道德堕落与经济困顿的原因。因而与妇女解放、争取妇女合法权益的思潮相对，另一种现象是一些青年女子又重新戴起面纱。这表明了一种政治态度与立场。新奇的是，妇女中的知识阶层本能够过独立的生活，但也戴起面纱，试图回归传统。当然不是回到家庭的封闭状态中，而是成批地进入大学，开展宣传伊斯兰教的活动。她们拒绝新生事物，将任何新事物都看作是等同于西方化的产物，担心会失去自身的特性，导致道德的堕落。知识女性同样承受着来自社会的压力，即使上学，结婚仍是她们乐于达到的目标，生育也是保留的义务。她们的行为与方式力图与传统的妇女道德观念相符，不影响丈夫的权利与地位。这样，才会得到社会的认同。现代化打破了她们信守的传统家庭结构，但又不能给她们一个相应的令人满意的替代物。对传统的回归，代表了强调伊斯兰价值的潮流，以图用其抵抗西方的价值观念。石油生产国在国际舞台上的作用成为决定回归传统思潮的另一因素。他们认为自己是游戏的主人，成为部分影响世界经济的因素，大国对他们必须另眼相看，他们已感到有实现自身价值和光荣的能力。如霍梅尼、利比亚的卡扎菲都以传统价值和名义吸引了群众。这一回归思潮由于一些伊斯兰国家政府及统治阶层的腐化堕落而在不断加强。特别是70年代以后，尽管潮流各异、思想交织，但寻求民族文化特性仍然是主题。其中，泛伊斯兰思潮带有极端倾向，号召妇女戴上面纱，回到家中，在突尼斯还呼吁重新审定《私人身份法》，特别要求修改关于禁止多妻的条款。这种思潮的危险性在于，对近代复兴的成果表示怀疑，认为是西方意识形态的影响和作用。

妇女运动如何发展，改革向何处去？不同社会制度的妇女存在不同的问题，妇女并非个人，而是人类整体中更高尚的部分。作为整体而存在，她只能服从于这个整体。伊斯兰国家的妇女在大多数情况下处于封闭自守的状态，她们很难想象自己能独立决定自己的家庭生活或作为一个公民的个人生活。至于社会主义制度下的无产阶级劳动妇女，则发现自己面临双重任务，必须对社会作出贡献，又要对家庭尽到职责。西方妇女常被作为现代化的典型，自由独立。但西方妇女的标准在大多数穆斯林男女看来是一种灾难和危险，无法接受。西方社会面临的道德与精神危机，使一些人力图寻求另一种生活方式，寻求夫妻间或社会中另一种关系，对家庭、个人、制度等寄于新的希望。以原教旨主义为意志的宗教复兴甚至在妇女运动中也注重与统治阶层的西方化习俗绝对分离，认为那是一种腐败和罪恶，只有伊斯兰教才是道德与价值的体现。深层的改革能否不触及整个以伊斯兰教为基础的社会文化结构；而一旦触动了原有的结构，就意味着这一文明的解体或部分解体。如果原有的传统结构异常坚固，又如何实现现代化？传统与现代的问题又被提出来了，这些都需要在理论与实践上予以回答。



5　文具

第 九 章

伊斯兰文学艺术

一、《古兰经》与文学

《古兰经》是伊斯兰教的思想经典，穆斯林精神的依归，在阿拉伯文化艺术遗产中享有重要地位。从文学艺术的角度看，《古兰经》的修辞、韵脚、节奏，吟咏时浑然一体，它所蕴含的音乐美使其具有慑人心魄的感染力，构成优美的艺术境界，引人进入愉悦、高尚的精神殿堂。《古兰经》被尊崇为阿拉伯散文体的范本，直到现在一些传统派的阿拉伯语作家，还有意识地摹仿《古兰经》的韵文风格。吟诵《古兰经》成为集会上的主要内容，它的词句和着节拍、声调，打动听众的心扉，以其独有的艺术魅力和精神力量占据了人们的内心世界。《古兰经》在语言文学方面具有的另一重要意义，是使得讲阿拉伯语的国家都严格遵循由《古兰经》规范化的标准阿拉伯语，各国阿拉伯语在理解和表达上趋于统一。

《古兰经》展示了伊斯兰教对宇宙、社会、人类的认识，同时它本身也是一部有着鲜明艺术宗旨和丰富表现形式的艺术创作范本。在穆斯林看来，艺术建筑在宗教信仰之上，艺术创作以伊斯兰教对存在、人、生活的认识为指导。伊斯兰艺术是宗教和艺术的完美结合。《古兰经》说明高尚、优美的人类艺术能够深刻地表现人性，揭示宇宙奥秘，展示其美丽、均衡与和谐。从“你们把牲畜赶回家或放出去吃草的时候，牲畜对于你们都有光彩。”（16：

6）可见，牲畜不只是在物质上供人享用，当人们放牧它们的时候，在精神上，它们又给人以某种美感，愉悦灵魂。

《古兰经》对阿拉伯—伊斯兰文学的贡献，是促使人们认真研究伊斯兰教前蒙昧时代文学及历史，以求更好地理解《古兰经》的背景。《古兰经》大量运用明喻、暗喻、押韵等方法，丰富了阿拉伯—伊斯兰文学表现形式。

《古兰经》是宗教经典，为沟通人们的心灵，让美进入人的感觉，感受绚丽多彩的自然之美。①

"古兰"一词的本义是"诵读"。在《古兰经》中指以韵脚、节奏等美感把真主的启示"诵读"出来。《古兰经》是诵读的经典，讲究音乐、节奏等美感。《布哈里圣训集》说"《古兰经》以7种音调颁降"。"这是一部《古兰经》，我使它意义明白，以便你从容不迫地对众人宣读它；我逐渐地降示它"（17：106）。《古兰经》充分利用了阿拉伯语抑扬顿挫、富有乐感和节奏的语言特点，显示了独特美妙的文体，以至古今穆斯林异口同声地宣称《古兰经》不但在内容方面，就是在风格上，都是无法仿效的。《古兰经》语言流畅有致，词汇丰富，结构严谨，言简意赅，因而在修辞、音韵等方面成为后世散文的典范，在语言规范方面则成为最高标准。②

《古兰经》的音乐美感表现在以下几点：抑扬顿挫的不同声调，不同段落的关系和正确连读，特定节文中应答和低声祈祷，诵读的停顿。

《古兰经》一些章节，在开端之后出现一个或几个阿拉伯文字母，如戛夫、艾勒—马拉、哈目、阿因、斯因、艾利夫、俩目、米

① 〔埃及〕穆罕默德·高特卜著，刘一虹译：《伊斯兰艺术风格》，中国人民大学出版社，1990年版，第111页。

② 刘开古编著：《阿拉伯语发展史》，上海外语教育出版社，1995年版，第57页。

目等。这些字母并不构成单词，称为“开首的字母”。穆斯林学者都认定，这些字母属于降示予先知的启示，但对其意义的解释则众说纷纭。阿里·沙勒克认为，这些字母类似音乐中调式的主音，吟咏音高、音值、音强和音色围绕其展开。它还用于特定节文中应答和低声祈祷，以集中听者和宣经者的注意力。《古兰经》就是一部生动的音乐。[①]《古兰经》的另一个特点是运用押韵。阿拉伯人运用押韵的才能超过其他民族。押韵是指两句或两句以上其尾词的最后一个字母相同，在阿拉伯语和《古兰经》中一般读作静音，便于阅读，增强文章气势。注意首尾的起承呼应。《古兰经》还运用阿拉伯语特有的谐音，即在一句经文中或前后句中使用形式相同或相似、但意义不同的两词，由于读音接近，使表达妙趣横生、活泼新鲜。

《古兰经》极大丰富了阿拉伯语修辞学，大量运用比喻是《古兰经》的突出特征。它使表达明确、生动、形象，启发联想。譬如：在描写“审判日”来临时，“天犹如将书画卷起的卷轴”(21：104)、“众人将似分散的飞蛾，山岳将似疏松的彩绒”(101：4—5)。《古兰经》的对万有的描写栩栩如生，优美生动、妙趣横生。“难道你们不知道吗？真主从云中降下雨水，然后借雨水而生产各种果实。山上有白的、红的、各色的条纹和漆黑的岩石。”(35：27—28)人们感到真主在造物时的“形形色色”，在一个动态的过程中，受造物又有着相对静止的位置。“他们有一种迹象：已死的大地，我使它复活，我使它生长粮食，以作他们的食品。我在大地上创造许多椰枣园、葡萄园，我使许多源泉，从地中涌出，以使他们食其果实。这些果实不是他们的手创造出来的，难道你们不感谢么？赞颂真主，超绝万物！他创造一切配偶，地面上所生产的，他

① 阿里·沙勒克著：《阿拉伯美学遗产中的思想》，贝鲁特玛代书局，1985年版，第78页。

们自己，以及他们所不知道的，都有配偶。他们有一种迹象，我使白昼脱离黑夜，他们便忽然在黑暗中。太阳疾行，至一定所，那是万能的，全知的主所预定。月亮，我为它预定星宿，直到它再变成像干枯的椰枣枝一样。太阳不得追及月亮，黑夜也不得超越白昼，各在一个轨道上浮游着。他们有一种迹象：我使他们的子孙，乘坐满载的船舶。我为他们而创造像船舶那样可供骑乘坐的东西。如果我意欲，我就把他们淹死，而他们没有任何援助者，他们将不获拯救，除非是因为我的恩惠，因为我要使他们享乐至某时。”（36：33—34）这是一幅完整的画面，有昼、夜，太阳、月亮，各种植物，大地、海洋，还有汩汩的水井，海中航行的船舶。

《古兰经》描述自然，是把抽象的道理转化成生动的形象。“信道的人啊！你们不要责备受施的人和损害他，而使你们的施舍变为无效，犹如为沽名而施舍财产，并不信真主和后世的人一样。他譬如一个光滑的石头，上面铺着一层浮土，一阵大雨过后，使他变得又硬又滑。他们不能获得他们所施舍的任何报酬。真主是不引导不信道的民众的。施舍财产，以求真主的喜悦并确定自身信仰的人，譬如高原上的园圃，它得大雨，便加倍结实。如果不得大雨，小雨也足以滋润。真主是明察你们的行为的。你们中有谁喜欢自己有一个种满海枣和葡萄，下临诸河，能出产很多果实的园圃。在自己老迈，而儿女还是弱小的时候，遭遇点火的旋风，把自己的园圃，烧毁无遗呢？真主为你们这样阐明许多迹象，以便你们思维。”（2：224—226）

《古兰经》通过自然现象来描写真实和虚无。“真主从云中降下雨水，一切沟壑就尽量流行。山洪载着浮渣——他们为制造首饰和器皿而熔化的金属，也有同样的浮渣。真主如此阐明真伪——至于浮渣则被冲走，至于有益于人的东西则留存在地面上。真主如此阐明许多比喻。”（13：17）

《古兰经》中叙述了许多生动的故事，它不仅负有宗教目的，

起着教化、引导的作用，又具备故事这一文学形式所要求的一切因素。它依照伊斯兰教的认识观点描写生活和事物，从人的表面行为看到人性的本质，从人和事物中看到主的作用。《古兰经》的故事首先是众先知的故事和传说，有阿丹、哈娃、穆萨、尔撒、易卜拉欣等，接着是天使、精灵和魔鬼的故事。《古兰经》故事创作有如下艺术特色：丰富的表现手法，时而概述，然后从头至尾展开详细描写；时而先评论故事的寓意，然后开始讲述故事整体；有时开门见山，读者急速被吸引；有时只通过几句话提醒读者正文业已开始，让读者自己琢磨其中原委。惊人之笔频出，例如一语道出主人公和读者都不知道的秘密；或让读者知道这一秘密而让故事中的人物蒙在鼓里，在多数情况下，形成一种喜剧效果；有时告诉读者一部分秘密而让主人公一无所知；当其中无秘密可言，在面对一件意外事件的时候，读者和故事中的人物同时恍然大悟；设置过渡，给人留下想象和回味的余地。在描写上，有时笔触苍劲、富有活力，有时富于情感和冲动。这些表现手法相辅相成，相得益彰。

二、阿拉伯诗歌[①]

诗歌在阿拉伯—伊斯兰文学中占有重要地位。伊斯兰教诞生前的蒙昧时期，产生了许多抒情诗。由于阿拉伯半岛沙漠广布，自然环境险恶，部落间连年鏖战，因而无法产生叙事诗或神话故事。"诗人从他们的生活环境中选择容易提取的题材，不愿意花费心力去寻找那些深刻的内容。"[②] 这一时期的抒情诗的题材主要是女

① 此节诗歌除署名者外均为本文作者译。

② 〔黎巴嫩〕汉纳·法胡里著，郅溥浩译：《阿拉伯文学史》，人民文学出版社 1990 年，第 1 版，第 37 页。

人、声音、自然、战争、死亡、享乐等。这些诗经长期口诵，世代相传。驼队的吟歌在阿拉伯人心目中的地位崇高，被认作诗歌的雏形。据记载，有位名叫马达尔·伊本·麦阿德的阿拉伯人，从驼背上摔下，手被挫伤，他便喊道："呀！亚达！呀！亚达（呀！我的手！呀！我的手！）！"他的喊声琅琅如乐，于是骆驼踏着他的喊声行进。这种驼队的吟歌，被称为"希加"，是阿拉伯人最早认识的韵文，由此产生民谣。民谣最初的旋律称"拉加兹"，与骆驼行进的节奏合拍，每行内包括4—6个音步。阿拉伯人说：拉加兹是诗歌的头生子，希加是父亲，歌曲是母亲。蒙昧时期的阿拉伯诗人社会地位显赫，是"部落的先知，和平的领袖，战争的英雄；寻找新牧场要征求他的意见，搭起帐篷或收起帐篷，全凭他的一句话；他就像一个带领一群焦渴者寻找水源的向导。"[①]

蒙昧时期的阿拉伯诗歌有两种形式：七行以下的"麦歌突阿"（短诗）和"格绥达"（长诗）。每行诗由上下两句组成，行尾词须押韵。最著名的诗是"悬诗"。即诗人们在麦加附近的欧卡兹市场举行赛诗会，优胜者将诗以金水书写悬于克尔白神庙的墙壁上，故名"悬诗"。七首"悬诗"被认作极品，乌姆鲁勒·盖斯（500—540年）是其出类拔萃者。他的代表作有：

让我们停下来哭泣，
眼前黄沙漫漫无边；
在戴胡里和豪迈里（戴胡里和豪迈里为地名），
把亲人和遗舍怀念。
这如泉的泪珠啊，
虽把我的心怀宽解；

① 〔黎巴嫩〕汉纳·法胡里著，郅溥浩译：《阿拉伯文学史》，人民文学出版社1990年，第1版，第34页。

那荒漠的疏疏浅迹，
又怎能把恋人追怀？

这首诗被古阿拉伯人当作创作和审美的标准。他们在形容美时常说：像“让我们停下哭泣”那样美。[①] 乌姆鲁勒·盖斯描写自然景物的诗：[②]

夜，
垂下它黑沉的天幕。
像大海汹涌的波涛，
卷带着无穷的忧思。
它伸开那硕大的身躯，
巨人般压抑在大地，
考验着我的耐心和勇气。
啊，漫漫的夜，
何时能熬到天明——
天明的情景，
不会比黑夜更惬意。

描写女人的诗：

窈窕淑女，深居璇闺。
玉容多姿，秀不可攀。
体态轻盈，肌肤白皙。
素胸如镜，安适闲散。

① 《阿拉伯文学史》，第52页。
② 同上书，第58页。

蒙昧时代的阿拉伯人钟爱丰腴、白皙的女人。因为沙漠里的女人被干热的气候晒黑了肌肤，辛苦的劳作和单调的食物又使她们瘦骨嶙峋。

诗人塔拉法·本·阿卜德（543—569年）与其情人卡乌拉分手时，作惜别诗如下：

千辛万苦追寻哈马德的卡乌拉之家
看不见倩影，难有美丽装束闪烁
与朋友休憩一会，好言相慰：
“勿为悲伤而死，忍耐吧！”
我可爱的恋人，你这小家碧玉
即使嫁给显贵人家
也有如达陀小溪流中的一艘大船

伊斯兰教诞生后，对艺术影响很大，阿拉伯诗歌发生了深刻变化，在原初质朴、自然、豪放的诗风中，增添了思想性和道德性。伊斯兰教赋予诗以尊贵的位置，造就了杰出的诗人。伍麦叶时代，在麦加和麦地那呈现出歌舞升平的景象，酿就了诗歌创作的氛围，拥有“一百个公民而有一万名诗人”之美誉。诗人被看作宣传家，富人以财富购买赞美，哈里发以禄位或金银换取诗人对他们行为的称颂。伊斯兰国家的每个人，从农夫到哈里发，都喜欢听诵诗。这时，不仅诗人被分成迷惘的情诗诗人和负有责任感的严肃诗人，诗歌的功用也分成普通教育性的或重在宣传性的。伊斯兰思想是诗人们选择美与丑的惟一准则。

伊斯兰教早期出现了诗歌的几种吟咏形式：达乌比特、卡那·卡那、古玛和伯拉里格。其中卡那·卡那是用来讲述伊斯兰教训诫事件，或是说书人用以传讲伊斯兰教开拓战争故事的民间文学

体裁；古玛是斋月期间鸡鸣时分呼喊人们封斋的一种曲调。伍麦叶时期，诗歌由沙漠进入宫殿，因而难免矫揉造作，琐屑、虚伪、浮夸，有失真诚。诗歌对爱情颂扬超过了宗教。女性的美貌是歌咏的第一主题。同时，伍麦叶王朝的诗歌又具有时代性，即伊斯兰教生活的题材。在阿拉伯沙漠和圣城中，抒情诗主题格式化，诗人和哲学家们谈论着诗以及爱的伦理：韵调、节奏和词句的扣人心弦。欧麦尔·伊本·艾比·赖比尔（645—719年）有“情诗之王”美誉，他的艳诗写道：

美丽的面庞，生就的丽质
……
颀长的颈项贴依着水晶耳环
待向日低首，不胜纤纤
……
当阳光洒向丽人及其头颅，
似金水流溢，光彩照人。
这使我想起旭日的笑容，
划破夜空，跃出云层。
天生的丽质，腰肢扭动，
似蛇的步态，摇曳行进。
美哉！为她佩挂的那串项链，
应是用丁香和珠玉串引。
满口溢芳，使我心醉神迷，
问她吧！何以解救这被俘的心？[①]

① 杨孝柏译：《阿拉伯古代诗文选》，第97页。

伍麦叶时代虽然不再出现蒙昧时期的沙漠诗人，诗句中淡化了沙漠气息，但吟咏自然仍是这一时期诗歌的重要题材。诗人以丰富的词藻、细腻的柔情描写自然风景，咏叹宇宙间的千变万化，抒发对大自然的真挚热爱。如祖·鲁玛（696—735年）描写沙漠黄昏景象的诗句，就是最好的范例：

宁静的黄昏，有偶尔传来的回声与暗色
在夜的耳畔低语；
这声响来于大自然的深处，袅袅吟唱
等待夜和无垠沙漠的相遇；
在漫天的彩霞里，夜蹒跚地来到
拖拽着的裙裾，任晚风吹起；
仿佛幼发拉底河的波涛，将我们擎举
突然间沙漠上滚滚风尘；
蔓延的蜃景覆盖了原先的一切……

祖·鲁玛的诗中弥漫着大地的芳香，包含着大自然的声色光影。在自然诗方面，与祖·鲁玛风格相似的诗人还有里卡·哲利尔、沃法·哲米勒和努欧曼·欧曼尔。在诗境中，在情与景的交融上做出突出成就的诗人应属艾比·欧姆鲁·本·阿拉（689—770年），他写道：

她起身后回到湿漉的土地
黎明时分，架上的灯光映照着她的裙纹；
……
她有着绸缎般的肌肤，
言语时的余音沁人心脾；
她的双眼是安拉造就，

流转间的光泽润似醇浆；
她有着闪电般耀人的微笑；
像玲珑的雏菊剔透香艳。

阿巴斯王朝时期，社会繁荣，文化兴盛，波斯人的韵诗、希腊人的思想和逻辑以及各种社会传统艺术都登上文化舞台，异彩纷呈。伊斯兰教的审美情趣也由感受女性美转向更广阔的领域，如饮酒、自然、男性、光荣乃至安拉。这一时期的著名诗人有巴格达诗人艾布·努瓦斯、侯赛尼·本·达哈克、艾比·泰马穆、伊本·鲁米、穆太纳比、伊本·法里德。其中，伊本·鲁米在美学思想上受到艾比·努瓦斯的影响，成为盖世无双的大诗人。值得注意的是，此前美曾局限于身体的形态上，而在阿巴斯王朝时代，它的内容扩大到心灵良知、宇宙万物、真主安拉，审美趋向由表及里，直至隐秘的意识深处。巴格达诗人艾布·努瓦斯（757—814年）在表现对存在的感受、战争的震撼以及渴望和平生活方面取得很大成就。这位高贵的诗人弹拨着三弦琴以《古兰经》的韵文体，铿锵地吟唱道：

将我们埋葬的是战争之父的嚣喧
充盈长者面前的是死亡的誓言
战争爆发　战火蔓延
永存的是击战的痛苦　遗骨的凄寒
弓箭变成我们的双手　射杀了百合铃兰
战场变为神圣　芳香遭到驱赶
争战复归平息　我们孑然一身
让青年欢快地凝视死亡牺牲
他们在擂打战鼓　我们却弹拨着琴弦
出于善意修建的骑兵营有弩炮的硝烟

甜美的苹果触到我们的指尖
狂放不羁的酒是战争之源
它驱策着人们追随向前

穆太纳比（915—965年）被阿拉伯人认作最杰出的诗人。“穆太纳比”意为“预言家”。他生于库法，在大马士革求学，因自称先知被捕。出狱后，在阿勒颇宫中侍奉哈里发，后仍不能为统治者所容，遂流寓四方，遭盗匪袭击，反抗致死。他以极大的热情和文辞的技巧抒发感情，描写战场的诗，着力表现战争的恐怖气氛，渲染刀光剑影：

罗马人披甲执戈涌来，
战马全裹上了铁衣；
在疾驰如飞的奔腾中，
已看不清凌空的四蹄。
但见头盔铠甲映日生辉，
森林般的剑戟寒光闪烁；
漫山遍野的浩荡行军中，
隆隆声震响了双子星座。[①]

穆太纳比把自己描写成用剑追击惊慌的敌人的英雄，

满座宾朋将会知道，
他们之中我最超群；
沙漠、战马、夜色最了解我，

① 《阿拉伯文学史》，第398页。

宝剑、长矛、纸张为我作证。

……

在黑暗和广阔的沙漠中，马贼认出了我；

剑与矛取代了纸和笔的力量。

伊本·法里德（1181—1234年）既是诗人，又是伊斯兰苏非派思想家。他自幼与父亲出入于官场，后离群索居，曾在穆格塔姆山的弱者谷中与苏非派教徒虔修。在麦加的山谷中浪迹15年，后回到埃及。伊本·法里德有“情诗之王”美称，他的诗描述对真主的爱和对真理的追求，采用象征和隐喻等苏非式手法，表达苏非派观念的存在及其意义，赞颂苏非派认作万有根本的真主之爱，以人主统一及自爱终结。伊本·法里德认为，对主的爱超越物质，是追求一切美的根本的崇高之爱，人要完全服从和消融于对主的爱之中，与主合二为一就是享受和幸福。伊本·法里德并不隐讳这种爱的苦痛，“他的开端是相思之疾，他的终结是致命之痛”，这致命之痛就是施爱者的意志消融于被爱者的意志中。苦痛的消解在于爱，爱的苦痛就是快乐。施爱者和被爱者不分彼此。爱和被爱无始无终。他的诗赞颂了对主的爱和人主合一的醉意精神快感。法里德的诗作《大塔伊亚》，又名《神秘的进程》，共760行。后人对法里德诗的注解分成文字式和苏非式两派，而拉希德·本·达哈达哈则综合了两派的见解。下面是法里德的诗句：

眼的快乐是爱的醇酒，

姣好的容貌是那酒盅。

……

赞着恋人名字，

我们捧起了酒杯；

当还无酿酒的葡萄时，

我们就早已为她陶醉。[1]

……

爱情的酒浇醉了我的眼虹，
酒盅仿佛是我绝代佳人的花容。
不经意地瞥上一眼，
我的心弦怦然为她的懿德在拨动。

……

终结归于开端
终结也蕴涵前行
万有在我看来无遗一览
耳闻所听　眼视所见
如梦初醒　觉我非他
我即是我　岿然存在
我的特性绝无仅有
我的外表世不二出

法里德对于艺术和美的看法与苏非派相同，即美是安拉对他的造物的馈赠，而美与艺术的终极即绝对之美就是安拉本身。法里德以诗句阐明这种观点：

直截了当地说美，不要有什么束缚；
凡是美好的事物，都有其美的要素；
看存在依然固我，不同是人的好恶。

法里德善于透过事物的表面现象探究其中的内涵，穿越时间的进程，追寻万物的起源，由天河的星宿联想到陆地的尘土，从宏观

---

① 《阿拉伯文学史》，第435、434页。

到微观，将所思所见归拢统一。他认为听觉也有视觉的功能，视觉又有触觉的功能。伊本·法里德反对转世说和泛神论思想。对于其他宗教，法里德持这样的态度：

为了智慧把敌手聚在一起
你会将各式才智撷取。

三、阿拉伯小说

伊斯兰教产生以后，随着阿拉伯帝国版图的日益扩大，东西交通的渐盛以及与外界文化传统的接触，阿拉伯文学遂与波斯文学等外来文学迅速融合，由主观色彩甚浓的感性文学进化为理性主义文学，形成“阿达卜”（文学）的独特体裁。所谓“阿达卜”就是离开宗教，寻求纯粹的文学形式，以培养优雅的品性和高贵的人格。“阿达卜”在阿拉伯语中有多种含义，最初表示邀请赴宴，后来表示人的霜操高节，再就专指人在诗歌、小说、散文和宗谱学方面的修养。

阿巴斯王朝时期是阿拉伯文学的巅峰时期，出现了《卡里莱和笛木乃》。此书源自古印度的《五卷书》，原文是梵文。6世纪中叶，印度王福尔命人将此书翻译为波斯法赫里维亚语。570年左右，由法赫里维亚语译本再译作古叙利亚语。750年左右，伊本·穆格发（724—759年）将其译为阿拉伯文。穆格发精通波斯语与阿拉伯语，是一位散文家，也是一位思想家和政治家。他翻译的《卡里莱和笛木乃》，由于文字优美，被尊崇为阿拉伯最古的散文典范。此书的完成，开创了阿拉伯“阿达卜”的先河。“卡里莱”和“笛木乃”都是狐狸的名字，分别代表善与恶，作为主角，展开了一连串的故事，具有《伊索寓言》的风格。在优美生动的故事情节中，包含深刻的人性哲理。譬如画眉与大象的故事就是要

说明“有才智的人能运用众人的智慧，获得千军万马所得不到的成功”。通过故事反映世间人生的艰辛、苦难，揭露卑劣、权谋、背叛、贪婪、暴虐等黑暗面。在表现手法方面，此书充满矛盾冲突等戏剧要素，情节扣人心弦，矛盾不断发展，很多章节以悲剧告终。穆格发说过：“倘使话语变成格言，逻辑就更清晰，内容就更明白，听起来就更优美，读者就更广泛。”《卡里莱和笛木乃》正是依照这一主旨写成，借动物之口说出妙语连珠，传播哲理和教诲。“睿智者为其智而读它，嬉乐者为其嬉而读它”。在《卡里莱和笛木乃》以后，印度和波斯的故事不断被引入阿拉伯文学。

《卡里莱和笛木乃》之后，又出现了查希兹（775—868 年）的《动物志》和《吝啬人传》。后者描写了当时的市井生活，讽刺了社会丑恶现象，人物栩栩如生，情节趣味盎然。

《一千零一夜》（或称《天方夜谭》）是阿拉伯文学巨著，讲述最具趣味的民俗故事，曾翻译成多国语言，一些故事被改编为戏剧、电影。这部作品之所以在世界各地广受欢迎，是因其情节生动，故事曲折，对人类情感有深刻的智性诠释。《一千零一夜》中故事套故事的结构，是其一大艺术特色。环环相扣，跌宕起浮，抓住读者的心弦。故事内容层层展开，巧设矛盾冲突，欲言又止。《一千零一夜》吸收了《卡里莱和笛木乃》的部分故事，以及希腊神话、印度和波斯文学。其中的人物，男性有国王、大臣、盗贼、泼皮、懒汉、侠士、商人、工匠、自负者、老实人等，女性有恋人、阴谋家、私通者、骗子、女奴、本分人等。

《一千零一夜》的故事，通常认为应分作三部分：第一是讲述印度、波斯这两个地区的故事的，约 8 世纪时被译为阿拉伯文；第二是状写阿巴斯首都巴格达的风情的。作者不仅具象地映现出巴格达的繁荣，更赋予其创意和想象；第三是描绘 14—15 世纪埃及的生活的。这一时期，埃及作家对《一千零一夜》的前两部分进行了修改、补充。据此，有人以为《一千零一夜》是反映中世纪

埃及社会的一幅风景画。

《一千零一夜》以写实的手法记述了中世纪埃及的市井生活，包括商人的冒险、工人的劳作、能人的轶事等。对盛大的庆典活动、结婚仪式、祝贺新生与避邪祭祀等，都有详尽生动的描述。对当时的人际关系，如家族成员间的关系、父子关系、君臣关系等也有不少阐述。总之，《一千零一夜》可谓古代埃及生活的百科全书。

不过，《一千零一夜》的故事不仅限于埃及地域，更远到如中国等异域他方。书中人物往往借商贾旅行，云游天涯，对各国景物、人情的描写栩栩如生。主角除了从事街市交易，还探险寻幽、会见要人、谈情说爱、结婚育子。书中的神话、童话般的喻世故事中，还富含令人警醒的诗歌、成语名言。它所营造的神幻境界及其神幻物如飞毯、神灯、所罗门魔瓶等，成为后世文学创作的资料源泉。

《一千零一夜》的始作者，至今众说纷纭。多数学者认为，此书并非同一时期在同一国家写成，而是多人数代、长期积累扩充，终成今日的长篇巨制。《一千零一夜》的作者非常同情弱者和社会下层民众，憎恶高官巨贾，鞭挞强取豪夺和穷奢极欲，褒扬诚恳忠实和清苦恬淡。作者常为穷人构思知恩必报的救星，因果报应，情节极富人情味，感人肺腑。

在《古兰经》、《一千零一夜》和《卡里莱和笛木乃》后，最受穆斯林欢迎的是“玛卡梅”。“玛卡梅”意为“集会”，也就是在众人聚集之处“讲述”文学，后定型为韵文体故事，是阿拉伯早期古典小说。内容有趣，琅琅上口，很多作家著有“玛卡梅”文学。在伊朗出生的白迪阿·哈姆宰尼（969—1000年）为其鼻祖，他早年背井离乡到各地游历，有“即兴诗人”之称。后编成一套52篇的“玛卡梅”。主人公阿布·法特哈传奇式的事迹，由“拉维”（专门讲故事的人）以巧妙谐趣的语言畅谈。《鲁萨法玛卡梅

故事》讲述主人公途经一座清真寺，里面一群人在祈祷之余，谈起了盗贼的本领，一共列举了70余种盗窃的手法。主人公慨叹："这是一个凶险的时代，像你看到的那样残暴；智慧受到诅咒和非难，愚昧反倒成了时髦；金钱像一个巨大魔影，营营之徒围绕它欢跳。"[①]

阿巴斯王朝在10世纪后半期没落后，"玛卡梅"受到处于乱世而无精神寄托的民众的欢迎，被推崇为"时代文学"。活跃于文坛的哈里里（1054—1122年）所著的玛卡梅，模仿白迪阿，但有独到之处，因其青年时在巴格达修习过文学与法学，故在文法方面造诣很深。他的50篇玛卡梅，名为《阿布扎德言行录》，可称"骗子言行录"，讲述主人公以三寸不烂之舌，招摇天下的事迹，其笔法华丽考究，细腻入微，被认作玛卡梅的顶峰之作，在阿拉伯文学史上具有很高地位。它以押韵的阿拉伯散文述说迷人的无赖阿布·宰义德的冒险故事，主人公以亲切的幽默、聪明和诱人的哲理，使其鬼把戏、罪恶和对神祇的不敬得到了宽恕。在阿巴斯王朝中后期，社会动荡不宁，大量释奴因生活所迫，走上了偷盗、行骗和抢劫之道，讹诈之风盛行。哈里里的玛卡梅就反映了这种社会现象："不要听那些在美丽的玫瑰花盛开时，却阻止你采摘的傻子的话；继续追求你的目标，虽然它似乎超过你的力量；随便他们去说吧，把握住你的幸福并祝福它。"[②]

阿拉伯—伊斯兰文学如同其文明一样，对中世纪的欧洲和文艺复兴的影响几乎是难以估量的。这种影响有的一直延续至今。1704年法国人迦兰翻译了《一千零一夜》，随即传遍欧洲。"中世纪法兰西的行吟诗和其他爱情诗的代表作在一定程度上受益于撒拉逊人（阿拉伯人）的作品。薄伽丘的《十日谈》（1350年）和乔

① 郅溥浩著：《神话与现实——〈一千零一夜〉论》，第112页。

② 《阿拉伯古代诗文选》，第236页。

叟的《坎特伯雷故事集》(1400年)中收了《一千零一夜》的一些故事。”拉伯雷(1494—1553年)的《巨人传》和莎士比亚(1564—1616年)的某些作品，也可能受到《一千零一夜》的启迪。[1]

四、伊斯兰艺术美学

伊斯兰艺术，是指自公元622年至今1300多年间，横跨亚、非、欧广袤地区，以伊斯兰教为主题，为伊斯兰教服务或与其有关的艺术。伊斯兰艺术门类众多，包括：建筑艺术，有清真寺、讲经堂等宗教建筑，是伊斯兰建筑艺术的代表，有宫殿、学校、图书馆、智慧宫、浴室、坟冢等公共建筑，也有堡垒、城墙等军事建筑；装饰艺术，主要是以几何纹饰、植物纹饰和阿拉伯书法纹饰组成的阿拉伯纹饰；建筑艺术和装饰艺术是伊斯兰的主导艺术；艺品艺术，有陶瓷、玻璃艺品、木器、铁器、织品、服饰和地毯等；美术，包括阿拉伯书法、绘画和雕塑等。此外，伊斯兰音乐、舞蹈、诗歌也别具一格，引人入胜。

伊斯兰艺术具有以下明显特征：

(1) 伊斯兰艺术是统一的艺术。所谓统一，是指在伊斯兰世界的广袤区域内，生活着众多的穆斯林（当今全球近10亿），怀着共同的信仰，作为伊斯兰教圣典的《古兰经》，不仅制定了宗教的戒律，而且是伦理道德和生活的守则。因而包括艺术在内的伊斯兰文化也具有统一的共同特征和共同基础。

(2) 伊斯兰艺术是多民族、多文化交流和融合形成的艺术，是富有变化和开放的世界艺术。

(3) 伊斯兰艺术是拒绝具象的严格宗教艺术。基督教、天主

---

① 《世界文明史》，第448页。

教堂中大量使用的绘画和雕塑，担任了传播基督教教义的任务。伊斯兰教则摒弃具象性艺术。这是与西方和中国传统艺术最大的区别。《古兰经》中并没有明确的章节禁止绘画和雕塑，但先知穆罕默德有言，“天使不涉足有绘画和犬的屋子”，“谁描摹世象，世界末日将因他不能为被描摹物注入生气而受罚。”正统穆斯林不敢逾越此圣训。虽然伊斯兰教禁绘画和雕塑，但为表现独特的审美意识，穆斯林艺术家发明或接受了大量的抽象的纹饰艺术，并将其发展为伊斯兰主导艺术。

（4）伊斯兰艺术的兴衰与统治者对艺术的好恶休戚相关。在伊斯兰世界，凡是杰出的艺术家无不为爱好艺术的君主王公争相聘请，其作品成为艺术赞助者彼此馈赠的佳礼。

（5）伊斯兰艺术在世界艺术史上曾占领先地位，对西方艺术产生过重要影响，促进了中世纪西方艺术向近代西方艺术的发展。

早期伊斯兰史学中没有专门的艺术史学，仅存断篇短简。伊斯兰世界知名的伊斯兰艺术学家，古代有加黑兹（775—868年）、艾布·哈延·陶西迪（922—1023年），其著作《趣事轶闻》以文学的笔触和讨论的方式，对于10世纪巴格达的许多社会现象、帝王将相及平民百姓的生活作了故事性的叙述，其中介绍了当时的艺术与文化。近代阿拉伯首部伊斯兰艺术史学著作，是栽基·穆罕默德·哈桑1948年著成的《伊斯兰艺术》。著名学者还有哈桑·阿卜杜·瓦哈卜、艾哈迈德·菲克利、法里德·沙菲依、阿菲夫·巴哈尼斯，等等。当前阿拉伯—伊斯兰国家的艺术研究渐成规模，翻译、撰写了大量著作。

从属于伊斯兰教的伊斯兰艺术，必然是从伊斯兰教的角度来认识存在、描绘存在，体现伊斯兰教义精神，并使宗教哲理与审美情感结为一体。既然伊斯兰艺术反映的是伊斯兰教的精神和理念，其艺术创作也会遵循伊斯兰教的审美原则，具备有别于西方

传统美学、中国传统美学以及犹太教、基督教、佛教、儒教等其他宗教美学的特征。首先，西方传统美学的中心范畴，即最高范畴是美，美学的全部内容都是围绕美而展开的。伊斯兰美学也谈论美，但不把美当作审美现象的中心，而将信仰和伦理放在首要位置。其次，伊斯兰美学理论形态不够系统、完善，概念、范畴的内涵、外延不够严谨。正由于这些不同于西方传统美学的方面，有些西方学者不承认存在伊斯兰美学，这显然是出于偏见。

伊斯兰美学形态包括三部分内容：统一、单一和运动。统一，即真主的独一性，是伊斯兰哲学和伊斯兰艺术美学的最高境界。清真言开宗明义："万物非主，唯有真主，穆罕默德是真主的使者。"说明了人与天、天与地以及自然之美与绝对之美的统一。伊斯兰教认为，美包含自然之美与绝对之美。美不仅是对自然、现实的可感的愉悦，更是对最高（主）的信仰，即对绝对的美的敬畏。从自然之美可领会绝对之美，由绝对之美可看到自然之美，二者的统一关系证明信仰与美的统一性。单一，伊斯兰美学认为，美应立足于均衡、和谐，宇宙、社会和存在都遵循创造的规律，即单一性，它是纯粹、完全美之源。单一性赋予万有的审美价值。真正的美，与最高（主）的美相联，虚假的美则与之背道而驰。美就是美的单一性。形式与内容、表象与本质、理念与存在之间是单一、相辅相成的一元关系。运动，伊斯兰教认为，运动不仅是物质的形态，也是美的表现。花蕾绽放，是运动；小溪潺潺，是运动；昼夜交替，是运动。运动是美的源泉，表现了万物的存在。《古兰经》云："太阳不得追及月亮，黑夜也不得超越白昼，各在一个轨道上浮游着。"（36：40）"太阳疾行，至一定所，那是万能的、全知的主所预定的。"（36：38）。运动表现的审美是宇宙更新和持续的象征，运动的停止则意味生命的终结。

伊斯兰艺术与西方艺术在审美创造上有明显区别。"伊斯兰艺

术重想象和冥索，而西方艺术则重科学与思考”[1]。伊斯兰艺术的源泉并非表象或体验，而是非具象的想象，不讲传达而重表现。它跨越了一般认识范畴，力图达到绝对世界即安拉的世界。伊斯兰艺术追求通过安拉来获得更多对存在的认识。《古兰经》云：“人啊，你必定勉力工作，直到会见你的主，你将看到自己的劳绩。”（84：6）

五、伊斯兰艺术的历史分期

伊斯兰艺术的发展史与伊斯兰历史上的王朝更替紧密相连，它决定了伊斯兰文化和艺术的兴废、盛衰，影响艺术创作形式与风格的嬗变、发展。伊斯兰艺术发展史分为成型全盛期、发展多元期和传承复兴期三个阶段。

（一）成型全盛期

这是统一的伊斯兰时期。第一阶段从公元 7 世纪末到 9 世纪末，经历四大哈里发时期（622—661 年）和伍麦叶王朝时期（661—750 年）。伊斯兰帝国东扩西征，疆域几近半个世界。穆斯林吸纳了征服地的罗马拜占廷和波斯萨珊艺术的精髓，创建了有独立个性和面貌的阿拉伯—伊斯兰艺术。第二阶段阿巴斯王朝时期（750—1258 年）是伊斯兰文明的极盛时期，是伊斯兰历史上“五百年的黄金时代”。在艺术创作手法上，具有更多的开放性和普遍性，不再像伍麦叶时期拘泥于对人内心感受的描写。而且，在统一的伊斯兰宗教信仰、思想意识，经济往来密切的基础上，形成三个文化中心。三个中心的艺术既有个性，又有共同之处。阿巴

---

① 阿菲夫·巴哈尼斯著：《阿拉伯艺术美学》，科威特全国文化、艺术和文学委员会，1997 年版，第 68 页。

斯王朝艺术的集中代表是城市建筑艺术。如巴格达城、萨马拉城。巴格达城以其圆形被称为“团城之都”，规模宏大，构制精巧。宫殿艺术的典范是穆阿台绥姆宫。装饰艺术在阿巴斯时期登峰造极，萨马拉城的建筑装潢出现了山形花边、植物纹饰和几何纹饰。十字军东征时，将伊斯兰装饰艺术带到非伊斯兰地区，影响了中世纪西方的艺术。

（二）发展多元期

它包括法蒂玛王朝(909—1171 年)、阿尤布王朝(1171—1250 年)、马木留克王朝（1258—1517 年）、塞尔柱王朝（1055—1194 年)、伊儿汗国（1256—1353 年)、帖木儿帝国（1379—1506 年)、安达卢西亚时期(756—929—1031 年)。这一时期是统一的伊斯兰世界濒于分崩离析、列国争雄的时期。随着诸多政治、文化中心的出现，伊斯兰艺术开始了不同地域特点的多元化发展时期。有人认为这一时期是伊斯兰文化的“千年停滞期”，“近代社会文化停滞是东方文化共同的现象，伊斯兰文化也不例外。”[①] 法蒂玛王朝(909—1171 年)极盛时与巴格达的阿巴斯王朝和科尔多瓦的后伍麦叶王朝形成三足鼎立之势，文化和艺术发展繁荣。保存至今的爱资哈尔清真寺，让人辨识出昔日的光辉。石砌的尖拱，架在用大理石、花岗岩和斑岩石做成的 380 个列柱上。1125 年建成的埃格麦尔清真寺，首次出现了晚期伊斯兰建筑的钟乳状穹窿。萨利哈·伊本·鲁齐格寺，有许多凸出的纹饰和质朴的库法体铭刻、拼花及已成为博物馆珍藏的枝形吊灯。这些已成为法蒂玛艺术的典型特征。埃及的穆斯林还擅长用木块、骨片、象牙或珍珠镶嵌箱子、盒子、桌子，以及用木制的模具在织品上打印花纹。开罗制的瓷器精美无比，透明到可从一边看到另一边的手纹。法蒂玛

---

① 郎樱：《伊斯兰音乐》，第 22 页。

王朝的水晶石器皿，经过千年原封不动的保存，如今成了威尼斯、佛罗伦萨和卢浮宫的珍品。法蒂玛建筑艺术汲取了古埃及建筑的结构坚固、造型美观、气势宏大、讲究对称的特点。马木留克王朝（1258—1517 年）时，开罗取代巴格达成为伊斯兰文明的中心。马木留克统治者对艺术有很大兴趣，这个时期埃及式的建筑达到历史上最灿烂的顶峰。马木留克艺术保持了法蒂玛王朝和塞尔柱王朝时期的艺术传统，清真寺的建筑形制则受叙利亚的影响。马木留克王朝吸纳了由西班牙回流到北非的柏柏尔人的艺术，将一种雄浑气质带入伊斯兰艺术。萨拉丁利用俘虏的十字军士兵，仿效欧洲式样在开罗建造了庞大的城堡。这个时期的清真寺形制均带 4 个侧廊，以体现伊斯兰教 4 个教派，改变了法蒂玛王朝只重十叶派的风气。不同于其他王朝的是，马木留克的医院和陵墓建筑艺术独具特色。此时期的清真寺有宽敞的庭院，回文雕饰的小窗和有多个球状拱顶的宣礼塔。在沙姆和埃及，清真寺有穹窿状拱顶和雉堞的宣礼塔。此外，马木留克王朝的玻璃器皿制造工艺，尤其是清真寺内的枝形吊灯，富丽堂皇，五色精莹。叙利亚和阿勒颇城的玻璃业极负盛名。马木留克王朝统治下的开罗，艺术达到高度水准。后人今天在开罗看到的华丽的伊斯兰建筑，几乎都是马木留克时代的遗迹，故有“马木留克的开罗”之说。塞尔柱王朝（1055—1194 年）在艺术方面倚重波斯艺术，并予波斯风格的阿巴斯艺术以活力，为伊斯兰艺术的发展做出了贡献。在建筑艺术上，塞尔柱的英雄式风格与波斯人对装饰独特的鉴赏组合，在伊斯兰世界掀起了建筑热，与同时代在法国大放异彩的哥特式建筑相映生辉。塞尔柱人注重大厅、外墙、门的营造及装饰和细工，讲究线条简捷，以高耸的宣礼塔和拱顶烘托建筑的雄伟气势，建造了著名的“尼采米亚大学”。在艺品美术方面，塞尔柱人亦有新的改进，雕刻艺术日臻成熟，地毯织艺得到发展，在绘画上出现了伊斯兰早期描写生命体的内容。塞尔柱艺术表现不仅限于巴格

达，其影响远及土耳其、叙利亚和埃及。伊斯法罕清真寺是塞尔柱王朝鼎盛时期的产物，其中央为露天庭院，有一高门通往院落，周围柱廊环拱，柱廊间为三座厅堂，有一厅堂直通大厅。厅内以巨大的柱子支撑拱顶。在建筑装饰方面，塞尔柱人发展并更新了山形花边、文字纹饰、几何图案、枣椰树叶等装饰要素，多以人物、动物的石雕、泥塑及浮雕装饰墙壁，其中以猛兽头像作为建筑装饰的形式源于中亚地区。在小亚细亚，当时的木刻艺术已达到完美境地，清真寺内的讲坛也以木刻雕饰。塞尔柱时期，产生了最早的伊斯兰细密画派，出现了讲解医学、动植物知识的译书，其中的示意图促成了此画派的形成。蒙古部落秉政伊斯兰世界东部和波斯，建立了伊儿汗国（1256—1353 年）和帖木儿帝国（1379—1506 年）。早期王国政策的实际策划者是波斯人宰相拉希德·丁。在异族统治下，他致力于使其与本族传统制度结合，并尽可能保有本族制度特色和传播波斯文化艺术。在这方面，波斯人可说是慧心独具。圆锥形屋顶是蒙古建筑的主要特点，并以山形花边和壁画作为装饰。蒙古人还借鉴塞尔柱人建筑式样营造陵墓，有四角为星形的四方体厅堂，尖耸的宣礼塔。帖木儿的陵墓远近闻名，是一座建筑在八角形基座上的砖塔，圆柱形带折纹的穹顶是仿效蒙古帐篷的外观。蒙古人还重视装饰艺术，普遍使用山形花边、灰泥雕饰，帖木儿时代泥塑技艺完美，在大不里士的蓝色清真寺内有别致的阿拉伯书法纹饰、几何纹、植物纹的泥塑饰带。在艺品艺术方面，蒙古人沿袭 13 世纪的工艺生产陶器，有釉下彩陶和闪光釉陶器。蒙古人还以天龙神鸟大战图等动物画装饰地毯和织品。帖木儿时代，织品上饰以金银绒绣的鸣禽和走兽的图画。15 世纪的意大利，就有与此相似的织品。伊儿汗的美术受中国影响极深。从 13 世纪末起，中国绘画中常用的龙、凤、朵云、峦头、波涛等纹样，为波斯画师采纳。中国画中白描技巧、淡雅的着色，使伊儿汗波斯细密画呈现新面目。安达卢西亚时期

(756- 929—1031 年)穆斯林势力深入欧洲西班牙。哈凯姆二世(961—976 年)全力修葺城市,建筑清真寺、学校、医院、市场和公共浴室,使科尔多瓦大学成为当时最高的教育机构。哈凯姆对艺术和文化的爱好,超过他之前的任何一位哈里发。在格拉纳达建立政权的纳斯尔王朝(1231—1492 年)将格拉纳达的旧城寨加以改造,建筑了“红宫”,富丽堂皇,集伊斯兰建筑和园林艺术于一体。阿卜杜·拉赫曼于 788 年建造了著名的科尔多瓦清真寺,寺内马掌形的拱架结构,是西班牙穆斯林建筑的特征。中世纪的西班牙因有阿拉伯人传入的文化、技术,促进了社会、经济的发展,文化、艺术辉煌灿烂。

(三)传承复兴期

它包括波斯的萨法维王朝(1502—1722 年,1729—1736 年)、印度的莫卧儿帝国(1526 年—19 世纪末)和土耳其奥斯曼帝国时期(1299—1924 年)。奥斯曼帝国重新统一了分裂近 400 年的伊斯兰世界。三个王朝各为中心,继承先前的传统,分别发展和复兴了既有共同点、又各具特点的艺术。萨法维人是居住在库尔德的波斯人。此一时期,帝王思想的复活促进了波斯古老文化的复兴,其影响波及伊斯兰东部地区,远达欧洲。萨法维王朝的阿巴斯一世(1557—1629 年在位)达到极盛。阿巴斯是位有才华的君主,他赞助文化和艺术,营建新首都伊斯法罕。萨法维建筑气势磅礴,装饰华丽。伊斯法罕的国王清真寺、阿里·卡布宫的拱顶之美,令游客咏叹,缀以豪华雕饰,而有“伊斯法罕是世界的一半”的赞语。萨法维时期的陶瓷艺品、织品、地毯、壁毯、金属艺品和书籍装潢著称于世。蒙古帖木儿六世孙巴布尔(1526—1530 年在位)于 1526 年攻占德里,并统一四分五裂的印度各苏丹国,形成强大的莫卧儿帝国。莫卧儿帝国历经 332 年,使伊斯兰文化和艺术在印度次大陆得以广泛的传播和发展,帝国历代统治者都自诩

"伊斯兰教的保护者"，鼓励和资助伊斯兰文化、艺术和教育的发展，出资兴建宗教学校、研究机构、图书馆，鼓励学者从事翻译和著述，在建筑、绘画、音乐、文学、诗歌方面取得非凡成就。莫卧儿艺术的特点是当地印度民族传统和波斯艺术的结合。莫卧儿的陵墓建筑艺术高超非凡，多用尖拱门、法塔、圆顶穹窿等构件，建材多取自印度当地的红砂石和大理石，使得建筑外观色彩明亮、典雅华贵。沙迦汗时期建造的阿各拉城外的泰姬陵，是莫卧儿艺术的巅峰之作。莫卧儿细密画是伊斯兰绘画艺术不可多得的作品，传承了波斯细密画的衣钵，设色细腻，线条简洁，画面基调轻快抒情，题材有历史画、人物画、风景画、花鸟画等。从14世纪开始，源于中亚、属突厥人一支部落的奥斯曼人扛起伊斯兰的大旗向拜占廷帝国发难挑战。到1453年，愈战愈勇的奥斯曼人终于突进拜占廷的君士坦丁堡老城，据为奥斯曼的都城，灭亡了延续千年的拜占廷帝国。奥斯曼帝国统一了自阿巴斯王朝以来四分五裂的伊斯兰世界。奥斯曼文化艺术兴旺昌盛。突厥奥斯曼人和阿拉伯人一样，都出身游牧民族，文化艺术根基不厚，因而热心于汲取外来文化艺术。奥斯曼占领君士坦丁堡后，首先受到拜占廷艺术的熏陶。奥斯曼人将巨大穹顶式建筑索菲亚教堂改为清真寺。奥斯曼艺术创作，无论建筑艺术、陶器制作、瓷砖镶嵌，或织毯工艺，都与清真寺和陵墓有关，借用塞尔柱的装饰手法，吸取中国陶器特有的蓝色并将其当作装饰主色。奥斯曼清真寺多受索菲亚教堂形制的影响，具有中央穹顶和四方形基座。

六、清真寺建筑艺术

（一）最早的清真寺

清真寺建筑艺术伴随伊斯兰教开端而发轫，不同时期、不同地域的清真寺反映了伊斯兰教的盛衰、消长。清真寺由伊斯兰教

先知穆罕默德创建。公元622年，穆圣由麦加迁至麦地那。此前，弟子海塞迈根据穆圣的意图和设计，建造了伊斯兰教第一个清真寺——卡巴伊寺。麦地那清真寺的设计无疑也是出自穆圣之手。穆圣年轻时行游夏姆地区，看到了那里的基督教堂和犹太会堂，但未受影响。他由伊斯兰教的精神得到设计清真寺的灵感。伊斯兰教无繁缛的戒律和仪式，清真寺与基督教堂相比，形制简单，陈设朴素，仅作为穆斯林礼拜真主的净地。麦地那清真寺最早是四面土坯墙环绕的庭院，以两排椰枣树干遮顶。穆圣与其追随者在院内礼拜和宣教，并在寺内接见来自阿拉伯半岛各部落、表示愿皈依伊斯兰教的代表团。清真寺自此成为伊斯兰教精神、思想和政治的中心。寺内庭院的东南角，有穆圣和其妻的卧室。穆罕默德后，哈里发站在先知寺的讲坛上，宣布圣战的消息，发号施令。圣战凯旋后，哈里发又在讲坛上宣讲治国的政纲。麦加城圣寺中央的克尔白天房，相传是伊斯兰教先知易卜拉欣及其子伊斯玛仪所建。克尔白作为礼拜正向，是穆圣于623年依据《古兰经》启示所定。629年，穆圣宣布朝觐克尔白是伊斯兰教的天命。630年，穆圣收复麦加，捣毁了克尔白庙四周的偶像，改为清真寺。为保护克尔白寺圣洁、不受外力侵犯，穆圣宣布克尔白寺周围是禁地。不准狩猎杀生、斗殴和一切邪恶异端行为，不准非穆斯林进入。因而麦加寺又称“禁寺”。《古兰经》言麦加圣寺“为世人而创设的最古的清真寺，确是麦加那所吉祥的天房，全世界的向导”（3：96）。

（二）清真寺的结构

清真寺建筑包括礼拜堂、庭院、凹壁、讲坛、宣礼塔、拱顶和券门等形制。

礼拜堂：最早出现在前述的伊斯兰教初期的麦地那的先知寺，后逐渐发展为清真寺的主要部分。礼拜堂内以支柱托起拱顶。支

柱和拱顶外形多样，柱群将礼拜堂分割成横竖若干柱廊，四根支柱围作的空间称“巴拉塔”。一般礼拜堂由一个中间柱廊和左右各5个柱廊组成，中间柱廊比侧廊宽，称“中廊”或“主廊”。

正向墙：位于礼拜堂中部，是指引穆斯林朝向麦加礼拜的墙壁。伊斯兰教首个清真寺——麦地那城先知寺的正向墙最早指向北面的耶路撒冷圣城，后来先知穆罕默德将其改为指向南面的麦加城的禁寺。据传在公元624年，穆罕默德在麦加城一个“受权之夜”接到圣灵的“蒙付启示”。穆斯林起初朝向耶路撒冷礼拜，后转向麦加城，穆罕默德在“受权之夜”当天礼拜的贝尼·萨勒迈清真寺因此得名“双向寺”。实际上，史学家们认为，在“受权之夜”前，麦地那城所有清真寺都是“双向寺”。清真寺内的正向墙，是伊斯兰教独有的设置，其他基督教、犹太教、佛教和印度教的教堂、庙宇等均无类似之物。信徒礼拜无方向。

凹壁：清真寺内礼拜正向墙上尖券圆门形的凹面阁屋，名“米哈拉布”，与正向墙一同指示礼拜方向，也是伊玛目（清真寺主持）站立讲经和领拜之地。凹壁被认作清真寺内最圣洁之处，因而装潢非常讲究。凹壁四边通常雕刻《古兰经》经文，一般是第三章“伊姆兰的家属”中第36节“宰克里亚每次进凹壁看她，都发现她面前有食物”。

讲坛：是供伊玛目讲经站立的状似阶梯的装置。讲坛的阿拉伯文名称是“敏巴尔”，原意为“高音”。伊斯兰教先知时期的麦地那清真寺，没有专门讲坛，穆罕默德站在土坡上向信徒们讲经。后来，一名巴胡姆的科卜特人弟子做了有三级台阶的木制讲坛，穆圣坐在上面讲经，这就是讲坛的起源。讲坛形制后来逐渐完善，成为清真寺建筑重要的组成部分。台阶数由最初的3级增至穆阿维叶时期的7级，塞尔柱时期达11级。今天，讲坛一般为木制，狭窄的阶梯两旁增添扶手，最前面为拱形门扉，最高处是涡卷状圆顶，上托一轮新月，象征伊斯兰教。有人说，讲坛的门代表尘世，

圆顶代表上界，阶梯寓意由尘世达到上界。讲坛还集伊斯兰装饰和雕刻艺术于一身，以镂空的四方形、圆形、弧形等几何纹饰或植物纹饰装饰。

宣礼塔：是清真寺内用于召唤穆斯林礼拜的高塔。公元724—729年，建于伍麦叶王朝凯鲁万城的阿克巴清真大寺的宣礼塔，揭开了宣礼塔发展史的第一页。这个宣礼塔遗留至今，由两截小塔和基座三部分组成，基座为高四方体，内有阶梯通往顶部。通过一马蹄形券门进入基座，阳光穿过门上同样形状的窗户泻入。基座顶部上建两截体积渐次缩小的四方体塔，顶端为一亭阁。伊斯兰艺术家法里德·沙法依说，伊斯兰教早期清真寺的宣礼塔都仿造凯鲁万城阿克巴寺宣礼塔，不同之处仅限于细节的稍微变化。如塔内平面形制或为四方体，或为圆柱体。有时塔顶亭阁以拱顶覆盖，平台上增建木屋檐，以遮雨挡风，这与沙姆地区、伊拉克和波斯的宣礼塔相似。圆柱体宣礼塔的代表作在阿巴斯时期底格里斯河畔的萨马拉，首个圆柱宣礼塔是著名的萨马拉城的马拉威亚宣礼塔，位于清真寺墙外，很像古代两河流域亚述人所建的庙塔，共7级，代表日月和当时所认识的5大行星。阿巴斯时期定都巴格达后，宣礼塔外形由四方柱体或圆锥体，塔外设螺旋形阶梯。萨马拉城这种形制别致的宣礼塔留存至今，引人驻足。安达卢西亚时期，出现了六面体和八面体宣礼塔。塔体装饰砖雕，或镶嵌彩釉瓷砖。五彩斑斓的纹饰在阳光照耀下熠熠生辉，美不胜收。这种宣礼塔贯穿了穆拉比特时期（1053—1147年）和穆瓦希迪时期（1130—1269年）。随着阿拉伯人1613年撤离安达卢西亚，这种宣礼塔自此步入衰落。印度和伊斯兰教东部地区清真寺的宣礼塔深受当地建筑技法的影响，但塔的形制基本类同于其他伊斯兰教地区，因为印度伊斯兰教时期前的庙宇没有供召唤礼拜的宣礼塔，所以印度建筑师一直致力独辟蹊径，创制别开生面的宣礼塔。如德里的库特卜寺宣礼塔，形制为圆锥体，从下而上，由粗变细，顶

端为石制拱顶。土耳其的宣礼塔肇端于小亚细亚的塞尔柱人。当初，建筑家们只满足于营造一座圆柱基座，顶部以圆锥体收尾。后来，土耳其建筑师发展了宣礼塔艺术，宣礼塔形如尖笔或利剑。土耳其人喜欢在清真寺正墙两侧建筑两座宣礼塔，并多用拱顶，使清真寺美艳绝伦，叹为观止。到土耳其奥斯曼时代，这种风格的宣礼塔传至土耳其领地东欧国家，以及沙姆地区和埃及。土耳其以外公认最具代表性的土耳其式宣礼塔，是埃及开罗的穆罕默德清真大寺。西部伊斯兰国家清真寺的宣礼塔，普遍承袭凯鲁万城阿克巴清真大寺的形制，多为四面或八面的长方体塔，秉具军事防御功能，位于清真寺后院。塔体由基座、中塔和顶阁三部分组成。基座体积大，高逾 20 米，基座上托一较小长方体中塔，最顶端是拱顶亭阁，由于基座体积庞大，建筑师们将其分割成若干层，在墙壁上开设窗户，以减轻基座沉重感。在西部伊斯兰国家，清真寺宣礼塔被称为“斋房”，原指穆斯林沉思及斋戒之处。这些宣礼塔通常用砖建筑，而著名的科尔多瓦大寺宣礼塔依照塞维里亚寺，以石头建筑，有些宣礼塔基座还用五彩瓷砖贴面。清真寺宣礼塔巍峨、颀长，其外形多样，可分为四方体、螺旋状、多棱体、圆柱体和双顶共五种。

券是由两河流域的亚述人发明，后经波斯人和罗马人之手得到发展，而穆斯林则将其推至更高水平，创造了形式多样的券。最简单的券是由 5 块弯拱状互相拼连接榫组成，用于门和窗的构造。券的形状包括半圆形、马蹄形、钝圆形、锐圆形。伊斯兰建筑采用的券有：半蛋券，其形如半个鸡蛋，源于伊朗；直圆券，弧面直接置于扶壁上，无需基柱；半圆券，弧面为半圆形，在伊斯兰建筑中广泛应用，古罗马人也喜用此券；马蹄券，古时早已有之，伍麦叶王朝大马士革伍麦叶寺是应用此券的首个伊斯兰建筑，伍麦叶寺有多个马蹄形券窗，伊斯兰西部地区普遍采用马蹄券，是其建筑艺术的显著标志；锐圆券，较多为伊斯兰建筑采用，形如

两圆相交产生的夹角。由于锐圆券的重量分散于支柱和扶壁，因此是所有券中最坚固的；瓣状券，是由双拱、三拱或多拱的形如花瓣的券，多见于伊斯兰西部地区。

拱顶是由公元前两河流域人首创，后传至罗马和波斯。伊斯兰清真寺和先贤坟冢一般建筑拱顶。公元691年落成的耶路撒冷圆顶寺是伊斯兰教首个拱顶建筑，714年修建的欧姆拉宫的拱顶浴室应为第二座。拱顶是由数个交叉的券拼接而成，立于圆柱或六棱体或八棱体扶壁上。清真寺的拱顶和基督教堂拱顶建筑结构不同，没有顶楼。基督教堂顶楼一般用于挂大钟，拱顶因此坚固结实，足以承受大钟的重量。清真寺拱顶艺术获重大突破是在阿巴斯时期，出现了建于尖券上的弯拱顶，这种方法增加了拱顶高度。拱顶基座颈部由四方形变为圆形，上面凿刻一圈半圆球、倒球面三角形或轮状连续反复的圆孔。这种装饰称为"山形花边或回文状雕饰"。拱顶建筑的高度、宽度和建材各不相同，形状多样，有尖拱顶，如开罗城的伊本·图伦寺，大拱最早出现于凯鲁万大寺。有科尔多瓦的双拱顶，有伊斯兰西部地区穆斯林擅长的洋葱形拱项，有以高大著称的埃及马马利可寺拱顶，有以花砖装饰的伊朗伊斯法罕寺拱顶，还有融会古拜占廷和近代欧洲建筑艺术的奥斯曼清真寺的拱顶。

柱系由古埃及人发明，出现在祭庙中。柱的运用是古埃及建筑的主要特征。古埃及的柱分为柱座、柱身和柱头三部分。到伊斯兰教时期，穆斯林因袭并发展了柱的艺术，创建了短而细、且成对运用的柱。穆斯林在柱建筑艺术方面的才华，表现在创建了完全自立、无所依靠的柱子，不用连接柱头间的木檩支撑。伊斯兰教柱的特点是简捷、颀长、装饰精细。与西方建筑的陶立克式、爱奥尼亚式和科林斯式柱不同，伊斯兰教柱主要为四面体或多棱体，甚至是更简单的圆柱。奥斯曼时期的柱更特别，为螺旋形，柱头有叶饰。

（三）著名的清真寺

从正统哈里发时代至今1300余年里，伊斯兰世界建筑了许多匠心独运、瑰丽奇峻的清真寺。

麦加圣寺：麦加克尔白殿重建于605年。当时麦加古莱什部落在何人有权安放玄石问题上发生争执。穆罕默德为解决纠纷，命人将玄石放于布上，每个部落拉着布的一端，抬起玄石到要放的地方。伊斯兰教诞生后，穆斯林攻克麦加，捣毁了克尔白殿周围的360尊神像。四大哈里发时期，第二代哈里发欧麦尔·本·哈塔布首次扩建麦加禁寺，说："真主的克尔白必须有庭院。是你们进庭院，而不是庭院找你们。"于是，他买下克尔白附近的房屋拆除后扩建禁寺。伍麦叶王朝沃立德任哈里发时，为禁寺的大门、屋顶排水管口及克尔白内和四周的柱子包上金叶子。许多历史学家提到沃立德是"伊斯兰教中首位以金子装饰禁寺的人"。他还从埃及、叙利亚运来大理石铺在禁寺地面。阿巴斯王朝第二任哈里发曼苏尔，在禁寺增竖了若干根大理石柱，马赫迪哈里发也在寺内增修了许多房屋，并扩建。禁寺面积达12万腕尺[①]。此后的法蒂玛、阿尤布、马木留克和奥斯曼时期，禁寺无大的扩建，仅限于局部维修。奥斯曼时期的1630年，麦加大雨，洪水灌淹禁寺。奥斯曼政府决定重修，著名的土耳其建筑师加南参与设计。本世纪沙特王室统治后，广招高明的建筑师和匠人，对禁寺进行了数次大规模扩建。第一次在1955年，清除了禁寺周围的房屋，增建两层甬道，疏通排水。第二次在1959年，建南柱廊，以大理石镶包墙壁和拱券。第三次在1961年，建造了西南和北面的柱廊、上下甬道，面积达8000平方米，寺周围有5个广场，64门。禁寺总面积达19万平方米，比以前增加了13万平方米，可容40万人礼拜。

---

① 阿拉伯腕尺相当于0.5883公尺，若用于建筑则合0.75腕尺。

1986年，禁寺再度重修，现已完工。包括扩建寺外朝向小市场区一侧的面积，平整寺内庭院，加装4部电梯，增建两座高89米的宣礼塔、一座主门和18座大门，改进排水、消防设施，增加渗渗泉饮水点。完工后，庭院面积增多7.6万平方米，礼拜者可增加14万。加上寺外的扩建，共增加了6.5万平方米的面积和60万朝觐者。麦加禁寺现总面积26万平方米。平面形制为长方形，宽敞的庭院正中褐蓝色石块"天房"最神圣，长12.2米，宽10米，高15.2米。天房外墙蒙罩印花丝绸帏幕，用120公斤镶银丝线绣上《古兰经》经文，每年更换一次。天房东南角镶嵌一块1.5米高的黑色陨石，当作天赐神物崇拜。周围露天庭院，面积近万平方米。墙壁和地板用大理石和雪花石砌造，光可鉴人。柱廊环拱庭院，分上、下两条甬道；禁寺外围是石柱组成的墙垣，计892根，每2根柱以券门相连，每4根柱上建一拱顶，共500个。有大门近50道，其中3座主门：阿卜杜勒·阿齐兹国王门、副朝门、和平门。1986年又增建了一座大门。每扇门镶嵌金银珠宝，2米高的东门用黄金铸就。主门两侧各建一宣礼塔，顶托包金铜新月。共9座宣礼塔。每年伊斯兰历的10月，全世界约200多万穆斯林蜂拥而至，朝觐克尔白天房，他们身披白布，排队巡绕天房7圈，以摸到陨石为幸。麦加地处内陆沙漠，气候酷热，早年缺乏必要的服务设施，许多穆斯林历经千辛万苦到达麦加后，因中暑陨命。沙特政府近年对禁寺的扩建工程，除增加寺内外面积、容纳更多朝觐者外，还完善了道路、饮水、通讯、医疗设施，减低朝觐者的劳苦和危险。每次朝觐季节免费提供的冷冻矿泉水就多达8000万瓶。

耶路撒冷城的圆顶寺：因其大拱顶而得名。相传公元621年的一个夜晚，先知穆罕默德由麦加乘天马远行至耶路撒冷，脚踩"萨赫莱"石登霄遨游七重天，接受神示，见到了"安拉"、"天堂"及"火狱"的情景。此后，耶城被穆斯林当作圣城，"萨赫莱"成为圣石。另一先知伊卜拉欣在此宰杀其子伊斯玛仪作燔祭。

此寺面积不大，被认作伊斯兰清真寺形制由简单向繁复发展的里程碑。因此，阿卜杜·马立克（646—705年）决定在此圣地建造清真寺，作为伊斯兰教的中心，并借以炫耀阿拉伯帝国的富足和强盛，显示伊斯兰建筑不比基督教堂逊色。691年在耶城磐石岩上建造了圆顶清真寺。其基本形制是追求立方与拱顶巧妙结合的范例，由立方旋转而成的八角体与拱顶之间所达致的平衡。在以后的世纪中，清真寺建筑罕有能超过它的。该寺平面结构为圆形，圆廊簇拥，最外侧用4根大石柱和12根檐杆支撑16个券发门，其上托一硕大拱顶。廊厅内为8角形石柱，再往里是高9米的8面墙壁，整体建筑呈8角形，与其他清真寺截然不同，在伊斯兰世界中独一无二。寺内有蓝色岩石，长约17.7米，宽13.5米。拱顶内壁以彩砖贴面，1548年又以描摹图画的彩釉砖装饰。圆顶寺内所用的装饰乃沿袭基督教艺术传统，装饰图案的母题分别来自萨珊、拜占廷及当地。寺内库法体饰带长24米。在建筑底部的大理石板上有抽象的几何纹饰。其拱顶和与建筑呼应的尖塔，则可能从萨珊王朝的带尖的筒形拱顶得到启发。尖拱与圆拱相比更灵活，它几乎可按比例加以设计。尖拱后传入欧洲，在11世纪时被罗马式建筑广泛应用，在哥特时期成为拱的标准形状。正是凭借尖拱，哥特式建筑才得以上升到那样的高度。圆顶寺除借鉴基督教堂和罗马拜占廷建筑的拱顶技术外，还应用了带柱头的石柱和半圆券技术，为伊斯兰教清真寺建筑开拓了新视野。由阿卜杜·马立克建造的耶城圆顶寺开始，到伍麦叶沃立德时期以至阿巴斯时期，伊斯兰世界建造了许多精美华丽、超凡脱俗的清真寺。圆顶寺经过数次改建和重修，以及1016年大地震，今天仍大体保持原来格局。

阿克萨清真寺：由哈里发沃立德·阿卜杜·马立克于721年建造，建材取自科斯洛二世毁坏的圣玛丽亚教堂的废墟。阿克萨寺是麦加圣寺之前伊斯兰教礼拜朝向的圣寺，也是仅次于麦加和

麦地那圣寺的第三大圣寺。“阿克萨”意为“极远”，源于先知穆罕默德“远行”耶路撒冷“登霄”的传说。638年，欧姆尔哈里发征服耶路撒冷。应基督教大主教之求将现在圆顶寺之处予穆斯林建清真寺。基督教把“萨赫莱”石视为世界中心。阿克萨清真寺与圆顶寺属同一建筑形制，平面结构为长方形大厅。石柱支撑券门。大厅两端有7个小厅。1187年此寺萨拉丁重修了凹壁，装饰了拱顶，并安置讲坛，增设私室。礼拜堂长90米，高88米，宽36米，内耸53根大理石圆柱和49根方柱。礼拜堂分大、小两间。北门的廊道由7座券门组成。此寺无宣礼塔。771年和780年，阿巴斯王朝的曼苏尔哈里发和马赫迪哈里发先整建了被地震损坏的阿克萨清真寺。1032年，法蒂玛·扎希尔哈里发再修。当时，一波斯旅行家描述此寺有20排共280根石柱。1099年欧洲十字军占领耶路撒冷，阿克萨寺一部分被当作骑士团的宿舍和兵器库，一部分被改为教堂。拱顶的新月换成十字架。1187年阿尤布王朝苏丹萨拉丁收复耶城，再修阿克萨清真寺，复原旧貌，将努尔·丁哈里为此寺专做的讲坛由叙利亚阿勒颇运到寺内。1969年8月21日，阿克萨清真寺流年不利。一名来自澳大利亚的犹太人在阿克萨寺纵火，烧毁了寺内的讲坛、凹壁和支撑拱顶的石柱。以色列当局调查后称纵火者是神经失常者，予以释放，引起了阿拉伯和伊斯兰国家的强烈愤慨。后来，伊斯兰国家捐资、埃及仿制了原来的讲坛，修复了阿克萨清真寺。

大马士革伍麦叶清真寺：原址最早是罗马主神朱庇神庙。378年提都尔帝国时期，神庙改为圣约翰教堂。在神庙时期，内有四柱四方体塔楼。阿拉伯将军阿布·阿比德首先将神庙改为清真寺，塔楼作宣礼塔。705年，沃立德哈里发立誓要建“前无古人，后无来者”的清真寺，伍麦叶清真寺得到扩建。各地的民工齐集大马士革，有波斯和印度人，拜占廷的罗马工匠也来了200人。建材由埃及输入，并大量使用了原址的石柱。伍麦叶寺平面形制为长

方形的庭院，长 17 米，宽 100 米。由三个大厅和环抱三面的列柱拱廊组成。礼拜堂在院南，长 136 米，宽 37 米，正面是分三楹间、浮雕装饰的马蹄形券门，两边是飞檐柱头的石柱支撑小券窗。如伊本·白图泰和伊本·加米尔所记，礼拜堂正中是高耸的拱顶，有 68 根石柱和砖柱。寺内地面以水磨大理石铺就，原为砖材。大理石墙壁以黄金和宝石嵌饰，描绘树木和城市景物。壁画包括与人体等高的画像，曾为虔诚的穆斯林用泥灰掩盖，直到 1928 年被发现。半圆券形凹壁首次出现。伍麦叶寺有三个主要拱顶。“纳斯尔”拱顶，为沃立德哈里发所建，位于讲坛上方；“麦勒”（钱财）拱顶，坐落于院南的 8 根大理石柱上，四方体，克林斯式柱头，高 9.95 米。拱顶上有一带门的小屋，据说为收藏寺内的钱财；“塞阿”（钟）拱顶，在寺东，因东厅有 12 世纪波斯人制的古钟而得名。伍麦叶寺东、西、北三面各有三座宣礼塔。东塔称“伊萨”塔，白色，15 世纪建；西塔无名，1488 年建；北塔谓“新娘”塔，是伊斯兰教最早的宣礼塔。其名源于一传说：伍麦叶寺建成后，需以灰泥抹顶。一商贾之女有此物，但以奇货可居，非一斗银不卖。国王听说慨然应允。商女见到买主，惊呼：国王陛下！二人一见如故，坠入爱河并结良缘。商女遂将斗银献出，襄建伍麦叶寺。此塔得名。“新娘”塔最早为通体镶金，萨拉丁时期重修，1915 年再修。伍麦叶寺被穆斯林认作伊斯兰圣寺之一。亚古特·哈马威在其《国家大全》中形容此寺“若人可活百年，他必每日念此寺。若得一日亲临，余后又恍如未见此寺。盖因其工艺精湛，巧夺天工。画栋雕梁，美不胜收。”还有一阿拉伯史学家说伍麦叶寺“不仅是当时伊斯兰国家建筑的奇迹，而且是全世界人民永恒的艺术宝藏”。伍麦叶清真寺究竟是承袭了基督教堂的建筑模式，还是独创了清真寺的形制；它是拆毁教堂重建而成，还是在原址改造翻修，这些是当今东西方学者争论的问题。不过可以肯定，伍麦叶寺北面的“新娘”塔，系沃立德哈里发首创。无

论怎样，伍麦叶寺对当时和后来的清真寺形制产生过重大影响，如突尼斯的宰敦寺、凯鲁万的赛义迪·阿克巴寺以及安达卢西亚的科尔多瓦寺。

伊本·图伦寺：由图伦王朝的开山始祖艾哈迈德·本·图伦参照萨马拉寺于879年营造，位于埃及弗斯塔特城（今开罗）。建筑高大雄伟，具有古埃及雕石建筑的坚固、豪华、壮美与和谐的特色。此寺除用于礼拜外，还曾当作兵营、学校和官府。寺内有仓库，存储药品和饮水。其时还配备医生，为参加聚礼的患者诊治病恙。伊本·图伦寺的平面形制为正方形，长宽各161米，是伊斯兰世界面积最大的清真寺之一，寺中露天庭院长宽各91米。院中坐落带八角形拱顶的墓冢。四周砖柱环拱，围墙高大。礼拜堂内5列砖石券将空间分为17楹间。白色砖柱和券装饰华美。四壁木板护墙，上雕库法体书法。内墙的129扇尖券窗以石膏镂刻装饰。拱顶硕大，历经多次重修，现存四方体拱顶，为素丹·赛义夫·丁于1297年建，曾经多次修葺。东面正向墙有5个凹壁，最大的以彩色琉璃瓦贴面，上刻《古兰经》经文。拱顶和凹壁由马木留克王朝于1298年建造。伊本·图伦寺的宣礼塔坐落于寺西墙，形状奇特，塔外有螺旋形阶梯，是伊斯兰世界继萨马拉寺之后第二个具有此种宣礼塔的清真寺。塔分四层，底层是四方体基座，二、三层为八角形，最高层为尖塔。

凯鲁万清真寺：又名赛义迪·阿克巴寺，由阿拉伯将军阿克巴·本·纳菲阿670年攻占突尼斯的凯鲁万城后修建，是穆斯林在北非建造的首座最大的清真寺。696年重建后，面积扩大。现存清真寺为8世纪希沙姆时期伊卜拉欣二世所建。阿拉伯人把迦太基废址的石柱及柱头搬来作清真寺建材。凯鲁万寺的面积与伍麦叶寺相当，即长135米，宽80米。宣礼塔分三层，四方柱体，高35米，是凯鲁万城最高的建筑，由三级四方柱体组成。第一、二层建于希沙姆时期，第三层可能为11世纪增建。基座硕大，宽10

米，高18米。第二、三层分别高5米和7米。寺四角设岗楼，大门上有齿垛。与其他清真寺相比，凯鲁万寺有两个特点：一是礼拜堂面积大，占清真寺的一半；二是宣礼塔别具特色，形制鲜见，独立于清真寺外。整座建筑从外部视之，如同高墙大院环拱的城堡。礼拜堂内分10楹间柱廊，花岗岩、斑岩和大理石圆柱林立，约300根。藻内装饰华丽，凹壁缀以大理石和瓷砖。堂前大小券门18扇，每扇由400—800块雕板拼成。可容纳6000—8000人礼拜。西面置梧桐木讲坛，用近300块印度名贵杉木组成，嵌板的几何、植物纹饰色彩艳丽，做工精巧。凹壁以28块大理石雕就。讲坛和凹壁均建于9世纪。

科尔多瓦清真寺：后伍麦叶的第四位哈里发——阿卜杜·拉赫曼·达希勒786年在一座基督教堂的遗址上由拜占廷的建筑师盖起了此寺。当时仅建宽75米、长65米的礼拜堂，后又建同样面积的庭院，后来的855年、951年和987年，直至11世纪，历朝君主又对此寺扩建、增建装潢。致使科尔多瓦寺在伊斯兰和世界建筑史上享有重要地位。后续的工程均尊重并遵循此寺最初的基调和风格。科尔多瓦寺宽180米，长125米，平面呈正方形。露天田园一半为橘园，东、西、北三面围以侧廊。过天井、跨17道券门，始入礼拜堂。它占据寺的五分之三，轩敞宽大。礼拜堂最引人注目之处，是石柱和石券门林立如织，19间柱廊中，由665根罗马式斑岩、碧玉和大理石柱支撑数百个马蹄形上下双叠的券门，共计柱梁1293根。观者立于其中，眼花缭乱，目不暇接，颇感建筑的华丽奢靡。林立的石柱、券门和礼拜堂融为一体，填补了广廊的空间。礼拜堂正向墙以精美的彩砖贴面，木制藻井糅杂赤金和贝壳装饰。由于光线折射作用，观者从墙壁左右看到的图画各不相同。正向墙两侧各有一间小屋，一间供伊玛目修行养性，一间存放讲坛。凹壁深，形为尖券，饰以库法体抄写的《古兰经》经文。堂内吊灯千盏，烛光摇曳。公元10世纪时，哈里发阿

卜杜·拉赫曼三世将科尔多瓦寺办作同名的大学，成为伊斯兰世界最早的高等学府。1236年，基督教国王非迪南德三世夺回科尔多瓦，遂将该寺改为基督教堂。至今教堂内遗存伊斯兰遗迹。科尔多瓦寺是伊斯兰教建筑史上的瑰宝，有西方的伊斯兰教“克尔白”美称。欧洲人也把它看作世界建筑艺术的奇迹。

爱资哈尔寺：取名是为纪念穆圣女儿法蒂玛，法蒂玛有称号叫“宰海拉”，阿文意为“最（更）明亮、最（更）美丽的”，爱资哈尔则是“宰海拉”一词相对的阳性形容词。法蒂玛王朝（909—1171年）第四代哈里发姆伊兹将军昭海尔，970年兴建开罗城时，在城东南方建筑了爱资哈尔寺。此寺历史上多次修缮、加固、装饰，目睹了埃及的沉浮兴衰。最初，爱资哈尔寺的面积仅及现在的一半，由露天庭院、礼拜堂和左右侧厅组成，侧厅内各套3个柱廊。爱资哈尔寺落成仅4年，哈里发即命令重修，1008年又修葺了宣礼塔。以后经历多次再建，清真寺面积不断扩展，增设了柱廊、学堂、宣礼塔、凹壁等附属建设。爱资哈尔寺是埃及伊斯兰艺术的博物馆，现面积达1.2万平方米，可供5万人礼拜。清真寺主门——穆兹尼门——右侧是马木留克王朝阿拉丁所建的阿克巴学堂，内有礼拜堂、正向墙等设施，当年相当于爱资哈尔寺的图书馆。左侧是塔卜拉斯君主1319年筑就的塔卜拉斯学堂，其时此建筑也作为清真寺，工程耗资巨大，融会了伊斯兰艺术精华，但后来成为图书馆的附属馆，地位式微。穿过两座学堂间的甬道，便是券门拱围的宽阔的庭院和中央老礼拜堂。1753年，马木留克王朝君主阿卜杜·拉赫曼修葺爱资哈尔寺时，扩充了礼拜堂面积近一倍，依原式样增建了50个石柱和50座券门，添造了凹壁和讲坛，抬高了拱顶。至此，爱资哈尔的礼拜堂面积成为埃及之最。礼拜堂内砖柱林立，20排砖柱上横架木梁，组成数十座券门。6座凹壁配置镂空雕饰的木框。清真寺北面，有一通向卡塔那胡同的大门，名“萨阿依达”门，也是阿卜杜·拉赫曼时期增建。门上

以大理石柱支撑的阁屋专门收藏《古兰经》经书。门内是阿卜杜·拉赫曼的拱顶形墓冢。爱资哈尔寺分作29楹间，其中有学生宿舍。9座大门，西北面的穆兹尼门，为主门，内套卡伊塔巴伊门；西南的马格里布门，通向同名厅；沙沃姆门，通向同名厅；萨阿伊达门，通向最大的萨阿伊达厅；东南的哈拉迈门，通向同名厅；舒拉巴门（粥门），原在此向穷人布施粥和肉；昭海尔门，通向同名的学校；小净门，通向寺内的小净池。爱资哈尔寺现有5个不同形制的宣礼塔，建于不同的时代。分别名为阿克巴法维亚、卡伊塔巴伊、古里、萨阿伊达、舒拉巴。其中卡伊塔巴伊宣礼塔带两个塔尖，在伊斯兰世界罕见。爱资哈尔寺的拱顶、券门和柱廊，均为砖砌。柱廊上部券窗的石膏镂空窗棂造型华丽，形状为几何纹样和植物枝桠。爱资哈尔寺是规模最大、历史最久的伊斯兰最高学府。兴建之初，仅供穆斯林礼拜，后来寺内开始讲授伊斯兰法学，首位在爱资哈尔从教的，是逝于984年的阿布·哈桑·穆罕默德法官，他既是教义学家，又是文学家。埃及历史上知名的法学家、语言学家和数学家都曾在此设帐收徒，学子多来自农村。学成返乡后，或任清真寺教长，或从事宗教教育，在社会中影响很大。萨拉丁统治埃及后，由于爱资哈尔寺讲授的十叶派和伊斯玛仪派教义与萨拉丁信奉的逊尼派教义相悖，爱资哈尔寺的教学被迫中辍。此后的1250年建立的马木留克王朝，爱资哈尔寺教学重趋正常，完善了设施，成为规模庞大的“大学城”，吸引了四面八方的穆斯林来此求知问业。1961年，爱资哈尔寺进入了历史新阶段，埃及政府决定将其办成现代化大学，除宗教学、语言学外，增设哲学、医学、商学和工科等新学科。一直与爱资哈尔无缘的女性，首次获准入校就读。古老的教学方式已不多见，取而代之的是正规的演讲和教室授课。爱资哈尔寺被誉为伊斯兰宗教教育的福地，阿拉伯语言学的摇篮，从古至今为埃及和伊斯兰世界培育了大批英才，其中不乏名士显辈。我国当代著名的伊斯兰学者，如

已故的北大教授马坚早年曾就读于爱资哈尔。近年，爱资哈尔寺的墙壁、装饰等部分由于年久失修、自来水的侵蚀以及 1972 年装修时的失误，出现程度不同的损坏。1992 年，埃及和沙特政府分别决定出资 6300 万和 1000 万埃镑进行修缮。

苏莱曼尼亚寺：在奥斯曼的黄金时代，一位名萨南的土耳其建筑家，设计并主持建造了 135 座土耳其浴室和超过此数的清真寺，将伊斯坦布尔的圣索非亚教堂改建为苏莱曼尼亚清真寺。史学家认为该寺是奥斯曼帝国建筑中“最富丽堂皇的纪念碑”。苏莱曼尼亚寺的特点是拱顶多，大小共 28 个。当夕阳西斜，映着夜幕低垂的南天，清楚地可见博斯普鲁斯海峡岸边耸立的苏莱曼尼亚寺动人的剪影。该寺平面形制为长方形，全部用大理石砌成，107 根石柱支起 56 米高的拱顶。拱顶直径 33 米，高 24.3 米。主拱以 4 个小拱支持，周边开 32 扇窗户。礼拜堂长 81 米，宽 70 米，由前厅、正厅和侧厅组成，用 3 个大跨度拱顶结为一体。凹壁和后墙以波斯式彩釉砖装饰。拱顶内壁黑底金字书写《古兰经》第 35 章“创造者”节录。苏莱曼尼亚寺使用的红泥砖是当时的流行色。萨南在苏莱曼尼亚寺四角建造了 4 座宣礼塔，其中正面的两座有 3 层阳台，而另两座只有两层。当时的苏莱曼国王问其缘由，萨南答：陛下，请数数全部阳台，是 10 个，陛下是奥斯曼帝国的第 10 代国王。苏莱曼对萨南的奇思妙想大为赞赏。

摩洛哥哈桑二世清真寺：被誉为仅次于麦加和麦地那两圣寺的第三个伊斯兰圣寺、“世界第八大奇迹”，位于海滨城市卡萨布兰卡。法国人设计，1988 年底开工，1993 年竣工。以现任国王哈桑二世命名，耗资 6 亿美元，系全国上下和国外多方出资。形体宏大，远在 30 里外即历历在目。四方体形制，占地 2 万平方米，高 60 米，分上、下两层，下为男用，上为女用。地下两层，亦分男女。拱顶 3400 平方米，为活动的两层，可张开。寺南面的宣礼塔高 200 米，上装激光器，射程 30 公里，作照明和装饰。内外装

饰多为手工，形状各异的枝形吊灯均由威尼斯进口，每盏重150公斤。礼拜大殿金碧辉煌、气势慑人。该寺集中了世界各地的能工巧匠，工人、技师3万人参加建设。使用了30万吨水泥、4万吨钢、22公顷大理石、3万立方米石灰、4万立方米涂料。

七、阿拉伯纹饰

伊斯兰教严格禁止具象绘画的戒律，给伊斯兰艺术造成以下三种影响：1. 促使伊斯兰美术世俗化。绘画、壁画、雕塑等造型艺术在伊斯兰教中，不作为来世的艺术，不为宗教服务，远离清真寺和经典，不像基督教中绘画、雕塑作为阐述教义教理、指导个人行为的载体，而是附着于非宗教建筑和书籍、瓷器、织品等世俗民生器物艺品中。2. 促成伊斯兰美术的抽象特征。有的学者指出，既然人物画像甚至飞禽走兽的图画大量存在于非宗教的场合，那么实际没有所谓“伊斯兰教美术”。笔者认为，虽然伊斯兰美术不直接为宗教服务，但要受伊斯兰教理及其美学的约束，由于惧怕“圣训”中末日惩罚的儆戒，穆斯林避讳具象和写实的艺术创作手法，采用抽象表现形式，抒发深刻的蕴义，漠视光影原理、透视法和三维空间以及人物和动物画中的比例。由此来看，伊斯兰美术与西方传统古典美术迥然不同，它贯穿着伊斯兰教理和美学思想。3. 促进伊斯兰纹饰艺术的发达。虽然存在禁止具象绘画的戒律，但穆斯林在社会生活中仍有以造型艺术表情达意的需求，为消弭宗教与艺术的矛盾，穆斯林艺术家另辟蹊径，以兼备具象与担负双重特性的纹饰艺术代替造型艺术，完美地达到目的。伊斯兰纹饰艺术的成就领先于世界其他民族和宗教的装饰艺术。4. 造成美术家社会地位不高。伊斯兰教历史上，美术家排在书法家和教义学家之后。在非宗教典籍中，书法家缮写誊录，美术家只有在空白处绘画插图的份儿。公元13世纪前，美术家一般不在

插图中署名。

说起阿拉伯纹饰，其主要特点是兼具形象和抽象，以抽象为主，其理论基础是伊斯兰美学。中世纪阿拉伯著名哲学家伊本·西那采取了带有新柏拉图主义色彩的亚里士多德哲学体系，认为感悟是人类认识真主和世界的一种最高能力，因此，一切失去物质和感性外壳的抽象概念是知识的最高形式，因为人的精神目光应从“粗糙”的物质现实，从一些具象的事物和现象移开。当代阿拉伯一伊斯兰艺术史学家阿非夫说，伊斯兰美术并非来自理性和直觉，而是源于臆想和情感，满怀着对真主的崇奉和笃信。也就是说，穆斯林艺术家的创作途径是通过臆想，而非感知。因为对真主的认识并非通过感知，而是感悟。感悟的程度因人而异，最高是先知们的感悟，然后是哲人、艺术家、文学家和诗人。感悟是抽象的，逾越感觉和深思熟虑。艺术则是以理智的感觉摹画崇高与伟大。[①] 格拉巴拉（O. Grabara）在《伊斯兰艺术的形成》中指出阿拉伯书法艺术嬗变作纹饰，又成为符号和象征，可谓伊斯兰艺术的源泉。他说：“伊斯兰艺术不仅是装饰艺术，也颇有象征意义。我们在东、西希尔宫，冬宫和穆夫杰尔宫见到绘画，无论是几何状或植物状，都有象征意义，这是伊斯兰美学的极致。也就是说，我们面对的建筑是运动的，而非静止的，并由此衍生出相应的形制。因此，不能把装饰成分看作孤立的构成或视而不见的自然存在。”他还说：“从对艺术品的文化价值层次探究伊斯兰美术，抛开视觉感知的事物、寻常的标志以及包含的意义，那么图画与其根本就一分为二，处于变化之中。在图画表象的背后，是标记和表面特点的谐调统一，留给人自由想象的余地。故伊斯兰美学包含许多可资遐想的寓意，具备无限的欣赏价值。”阿非夫·巴哈尼斯在《阿拉伯艺术美学》书中说，框线和色块是伊斯兰美

① 《阿拉伯艺术美学》，第 87 页。

术的两大因素，如同植物的枝与叶，相辅而行。由框线而生色块，再衍变出各种几何形状。譬如，书法中的线，从表象看是几何图形的基本要素，但从担负意义看，它与认主独一相联。即万物起于线，归于线。又如放射型的几何图形，是离散的，也是聚合的。表现源于独一，归于独一。独一就是真主。阿拉伯纹饰中的几何纹由基本的几何形状如三角形、四角形和五角形衍生。这些几何形状变换循环，组成各种森罗万象、奇妙怪谲的图案。穆斯林从中可感到循环往复的世界以及造物主的存在，思索生命的回旋与更迭，领悟真主之美和无始无终的神力，得到美的愉悦和思想的陶冶。阿拉伯几何纹饰不仅表现了穆斯林对代数学和几何学的知识，而且包含了他们的宗教热忱。历史上的阿拉伯人一直沉湎于装饰艺术，以此作点缀和装璜，还代表万类庶物。既是艺术表现，也是宗教象征，反映了阿拉伯人的艺术天资。阿拉伯几何纹饰不但具有数学意义，且涵盖世间万物的形状，如圆柱体、球体和立方体等。但穆斯林艺术家没有拘囿于表现体积，而认为体积是人类无法填满的精神外壳。伊斯兰艺术追求表现物质存在的平面形状，认为平面并非空洞抽象，苏非派经常借用平面表达各种意思。阿拉伯纹饰也非肤廓无物，而是以抽象形式代表世间万物，所有生命体或非生命体。植物纹的表现手法与几何纹类同，即把植物的外在特征，如弯曲的茎蔓、繁茂的枝叶，贯穿于抽象的几何纹中，予物质基本形态增添各种颜色，使其具备新的意义和阐释。视觉中的线条和色彩，流通着艺术的旋律。曲线纹饰肯定了阿拉伯艺术的创作灵感，象征植物、花卉，拉近了人与自然的距离。曲线纹饰表现的，正是大自然的含义。

那么，何为伊斯兰装饰艺术？它是指附着于以清真寺为主的建筑物和各类艺品上的纹饰艺术，以非具象的波状曲线的阿拉伯纹饰为表现手段。伊斯兰艺术离不开纹饰艺术，其核心是宗教建筑物和艺术品，装饰这两种主体艺术的阿拉伯纹饰则是伊斯兰艺

术的灵魂。因为伊斯兰教禁止偶像崇拜，反对描绘生命体，使得阿拉伯纹饰为主的伊斯兰装饰艺术领有独树一帜的特点。阿拉伯纹饰艺术特征是讲究重复、整齐和规则的排列，对称、均衡和节奏的置陈。表现形式的复杂繁缛，令人眼花缭乱，反映了伊斯兰艺术崇尚繁复、不喜空白的审美。不喜空白是原始人类艺术的共同特征。伊斯兰教认为，空间是魔鬼出没的地方，故应以稠密的纹饰填满空间，阻止魔鬼活动。更重要的是，伊斯兰教认为，相当于无有的空白并不存在，真主无时无处不在。

阿拉伯纹饰包括几何纹、植物纹和书法纹三种。

几何纹：圆形和方形是所有几何纹的根本，由此繁衍其他类型纹饰。阿拉伯几何纹饰以星形图案为主，它蕴蓄了伊斯兰教天地融合的观念。星形图案组合方式众多，如三角形可变成五角星形和六角星形。四角形变成八角形，前者象征四面，后者表示八方。人们透过星形图案，可联想到天穹和下土、正中与方圆、精神及物质。几何纹除星形图案外，还有以正方形、十字形、万字形等几何纹饰为主的多种组合图案，以及构思独特的扭曲状编结纹。伊斯兰艺术先于世界其他民族和宗教艺术使用几何纹饰，并将其作为主要装饰艺术，星状图案常见于建筑物和木质、铜质艺术品上。几何纹饰不但表达了穆斯林的欣赏品味，也证明他们丰富的几何学知识。几何纹饰在沙姆地区叙利亚和埃及备受崇尚，后传至北非的土耳其。今天沙姆地区现代建筑上，几何纹饰触目即是。

植物纹：阿拉伯纹饰中的植物纹，并非具象描摹树木和花草，而是波状曲线几何纹的一种变体。最典型的形状为枣椰树叶纹，源出希腊，主纹呈扇面枣椰树叶状，具有连绵不断、无限延伸的抽象式样，象征宇宙万物的深奥精深和生命力的顽强不挠。植物还有象征生命之树的圣树纹，出自伊朗萨珊艺术。典型的圣树纹是在一棵大树两侧画两只相对的动物。9 世纪后，圣树纹渐趋抽象，

树干变成纤细垂直的线条，枝叶呈螺旋状纹。植物纹后来还出现弯曲茎蔓缠附枝干的葡萄纹。穆斯林使用植物纹饰，意在重现自然。反复连续和相对或近似的树叶、树干形状的纹饰，贯穿着抽象和象征的原则。植物纹出现于公元9世纪，当时萨马拉城墙壁的灰泥纹饰和埃及图伦遗址上可见到这种纹饰。法蒂玛时期，植物纹饰艺术得到发展，到13世纪则登峰造极。之后，植物纹饰传往伊朗，装饰在彩釉瓷砖上，而且具有中国艺术特色。植物纹在伊朗和印度十分流行，流线形的枝桠、叶片和花蕊纹饰充斥地毯、书籍、门阀、清真寺的讲坛和凹壁。陵墓柱塔上常雕镌松树的花卉纹饰，代表后世及其幸福、安详、丰裕和美好。

书法纹：阿拉伯书法有多种字体，强调纵向和横向笔画，且具装饰性。库法体笔画形如枣椰树叶或花卉。纳斯黑体和三分体讲究纵向笔画，曲线变化多端；鲁库阿体庄重大方结构工整；迪瓦尼体飘逸跌宕，结构疏密恰到好处。笔画空白处装璜蔷薇纹和逗点，整体视如中国传统黑白花鸟画。以上阿拉伯字体都以曲线变化为特征。以此作为装饰手段，与植物纹的波状线条有同工异曲之处。从8世纪至今，伊斯兰艺术家一直用阿拉伯书法装饰清真寺的墙壁、拱顶、券门和凹壁。

在马格里布和安达卢西亚地区，当地人以雕刻或镂孔的石膏勾勒出几何和植物纹，还出现了称为“情人心”的双心状和蜂巢状几何纹饰。库法体或纳斯黑体的书法纹饰一般抄录诗人布希里（1211—1296年）的诗篇，还有阿拉伯文的吉祥、平安的字句。格拉纳达的红宫、塞维利亚的拜尼·阿巴德宫中的书法纹饰，堪称伊斯兰书法纹饰的杰作。

以动物图画作装饰在近东由来已久，穆斯林承袭了这种艺术，使用狮子、老虎、大象、羚羊、兔子和小鸟的图画装饰建筑和工艺品。动物装饰艺术部分来自中国，但多源于波斯萨珊艺术。

阿拉伯纹饰融书法与绘画为一体。阿拉伯书法是勾勒字词的

笔画、组合笔画结体，绘画则是描摹现实或虚构的形象。阿拉伯纹饰是无具体含义的绘画，表现为非具象的、图案化的形式。阿拉伯书法成为纹饰艺术，尽管未脱离其基本功用，但抽象的意义已成主流。而且由于阿拉伯文是抄写《古兰经》的神圣文字，又增添了阿拉伯书法艺术的审美情趣。随着书法艺术地位的提高，其解释说明功能亦相应增强。

阿拉伯书法从迦南起源时起，就有几何图案的特点，之后演变为柔和飘逸或支离破碎或二者兼有的几何形式。库法体的出现将阿拉伯书法推向超群绝伦的巅峰。这种字体一般以抽象的枝叶植物纹装饰，称为“柔和曲线”。到15世纪，几何图案的书法开始用于装饰非斯城建筑的墙壁，即以砖块交错拼成“安拉”一词或先知穆罕默德或哈里发的名字。阿拉伯书法以形状分两种，一为棱角形，一为曲线形。阿拉伯书法纹饰由此亦分两种，一为由三角形或正方形派生，称为“哈依特”（框线形）。一为曲线形，糅合了植物纹，称为“拉姆依”（色块形）。

八、伊斯兰美术

伊斯兰美术不讲究直线透视。西方美术的直线透视法，关注的是物体的体积，以数学精确在三维空间中表现事物的体积和纵深，而伊斯兰美术要表现事物的本来形态。伊斯兰美学认为直线自真主的天穹下射，是平行形，而非物理透视的圆锥。万有中人和物与真主的原点均等距离，无所谓远近。也就是表现事物与永恒存在（安拉）的关系，即“精神透视法”，这是法国伊斯兰艺术史学家帕帕都波罗在《伊斯兰和伊斯兰艺术》中提出的。“精神透视法”没有平行线和消灭点的概念，认为光线散布画中各处，所有事物都有视点。“精神透视法”贯穿于伊斯兰美术和纹饰艺术中。此外，伊斯兰美术中人物构图特别，多以螺旋形布局，表达了穆

斯林接近真主的渴望。穆斯林认为真主居于中心，可透过螺旋造型接近真主，苏非派就作如是观。

“精神透视法”与中国画透视法有共同之处。中国画的灭点聚集于景物背后的平行线，而不是前面。伊斯兰美术中灭点或在景物空白处平行，或聚集在位于景物后无限远点的平行线的焦点。“精神透视法”意在以物理方法表现三维空间和纵深，并未完全放弃空间，而是以不同的方式表现视觉所见，并不局限一处，视觉焦点透过螺旋运动到达画中各处。

伊斯兰绘画流派有多种划分方法，或依据地缘、历史、政治的范畴，或按照作品的特质。本书主要根据作品的共性，兼顾历史和地缘因素进行划分。

（一）阿拉伯画派

阿拉伯—伊斯兰早期绘画作品主要分两类：墙壁镶嵌画和文稿、书籍中的插图画。墙壁镶嵌画的创作是仿照现实存在的物体，最早出现于伍麦叶王朝的圆顶寺内，画面由马赛克石拼制而成，具有装饰性，表现幸福欢乐的景象，图案相互连结且多重变化，为阿拉伯装饰艺术的形成奠定了基础。在绘画风格上虽力求摆脱传统规范，但仍留有沙姆地区痕迹，未能完全脱离透视和比例技法的运用，同时艺术家们努力在植物图形上科学地使用渐进的同一色系的色调，创造出光与影的层次效果。阿拉伯画派分两种：(1) 伊斯兰早期的具像和非具像绘画。以狩猎图、裸体像、帝王图等世俗题材为主，承自希腊画风，但在细节方面已略具伊斯兰教风格。大马士革伍麦叶清真寺中，所见镶嵌细致的装饰壁画，是吸取拜占廷美术的格调，作写实的描绘，但已看不到动物或人的造型。伍麦叶王朝穆夫杰尔宫（724—743 年）接见大厅券门上的壁画：硕大的苹果树，两旁茅草，右侧一头雄狮正扑抓一只羚羊，左侧两只羚羊正啃食茅草。画面正中果树硕大显目，超出比例。狮

子和羚羊表现动感，狮子凶猛，羚羊躲避。树木下的动物图案，即圣树图案，是波斯人惯用的手法。欧姆拉宫（707—744 年）建造的壁画描摹 6 位工匠：一位操木刨，一位挥锄头，一位持镐，一位提土坯和砖坯模框，一位握锛子，一位执钎。主厅内人物画，是一群异邦人物画：6 人穿着华丽，分站前后两排，人物头顶用阿拉伯文加注，前排靠左一人的阿拉伯文和希腊文说明他是拜占廷皇帝，身后的第二位是西班牙哥特王朝国王，前排第三位科斯鲁文标明他是波斯人君，还有哈巴什王，中国的天子，印度或土耳其的君主。显然此壁画出自波斯萨珊画家之手。此画的右侧，摹绘一群裸体沐浴的妇女和半裸的从事体育运动的男子。（2）巴格达画派。出现在公元 13 世纪阿巴斯时期，或称塞尔柱画派。伊斯兰早期附有插图的缮本画主要制作地点是阿巴斯王朝首都巴格达。不同学派缮本画的插图所受的影响也不一样，科学文献由于大部分译自希腊，其插图也多半仿自希腊和拜占廷的典范，只不过不再讲究写实，而加上较多的装饰趣味以及活泼有趣的要素，以迎合伊斯兰品味。阿巴斯美术最著名代表作是画家叶海亚·本·瓦西提 1223 年所著《丝绸商的领地》故事集里的插图绘画作品，在共 99 页的书里有 99 幅 37cm×28cm 的插图。该书现存于巴黎国家图书馆。瓦西提运用简洁细腻的笔法描绘当时的社会生活和自然环境，显示了对绘画美学的最初认识，是研究巴格达绘画艺术的一部基础素材。他在书中描绘了娱乐和饮酒的场面，尤其擅画酒馆欢乐的气氛、酿酒器具、酒瓮和酒馆里的女侍者。这些插图与书中所写的文字配合密切，相得益彰。瓦西提还注意刻画不同性格、身份的人物，试图赋予他（她）们以特定的模式。无论是人物群体，还是骆驼、马匹或城市生活、乡村人家、沙漠风情。《领地》中有一幅插图，描绘牧驼人和一群骆驼，画面上一人站在 10 峰骆驼旁边，一条平行线表示地，地上长着青草，没有画如建筑物等背景。画家成功地描绘了骆驼的动感，脖颈高昂，其中两

峰低头吃草，近似写实。牧驼人右手执棍，服饰为阿拉伯式的大袍宽袖。瓦西提还描摹了人们欢庆斋月结束的情形：一群骑士乘马，举旗扛旌，敲着都夫（手鼓）、吹着密兹玛尔（双簧管），欢庆斋月结束。从对人物群体的刻画、对旌旗着色和渲染中，可见瓦西提对生活的入微观察。瓦西提的《领地》是阿巴斯时期艺术发展的例证，也代表了巴格达绘画流派的主要特点，艺术史学家认为它是该画派的集大成者，他在画面着色和对作品主题的处理方面都达到了顶峰，以富有表现力的绘画作品反映了社会生活和人物情感。巴格达画派作品主要见于各类图书中的插图，内容多描述不同时期伊斯兰国家内的生活情景和战争场面，特点是阿拉伯化多于波斯化。画面人物为东方人和阿拉伯人，男子下颌美髯如漆，鼻似鹰钩，长袍宽大过足。衣袖上的纹饰为阿拉伯化的植物纹、花卉和几何纹，与《卡里莱和迪木乃》以及《丝绸商的领地》中的人物衣饰相似。画面布局恰当地处理了群体与个体关系。

（二）波斯细密画

波斯细密画是指13—17世纪间在波斯文化影响范围内流行的手抄本的非宗教插图。关于细密画的起源，据说是在伊朗高原，或中亚摩尼教的经典，但迄无定论。帕提亚和萨珊王朝的绘画艺术仅留下一些零星的壁画和粗糙的浮雕；在中国吐鲁番地区发现一些8—9世纪的摩尼教书籍和经文的碎片及插图，以后3个世纪一直是空白。细密画一般是以抄本的装饰画或插图为主，其特征是画面小，笔法细腻而华丽，题材则以世俗的描绘居多。今日残留的古老作品，有13、14世纪左右塞尔柱系的巴格达派与蒙古系的蒙古派。前者画风单纯明快，后者则受中国元代画风的影响。波斯细密画追求平面空间视觉享受，充分运用阿拉伯几何纹饰和植物纹饰，有的还透着中国传统的山水技法，装饰性极强。人物形象或为五彩缤纷的精美边框围绕，或被置于类似地毯边饰的饰带

之内。在表现空间手法方面，与中国画相似，不囿于焦点透视，突出平面的超自然构图，画家在图中随意发挥想象：蔚蓝色的天空、金色花瓣以及工笔细描的程式化的树木，营造了神话般的氛围。波斯细密画派还可细分为（1）蒙古—波斯画派：在蒙古人入侵的初期，艺术曾一度衰落，但后来又得到一些蒙古王的大力赞助。他们不仅向波斯和阿拉伯人介绍了亚洲的生活方式，而且也带来了中国的艺术，特别是那些景物多、线条柔和而又富于幻想的素描。波斯是蒙古统治的核心地区，从外国艺术中吸收了色调、结构以及个别内容，并取消了官方禁止绘画的敕令，于是人们开始大胆地描绘各种人物，甚至画了先知穆罕默德。波斯画家开辟了新天地，为传记插图，创作出反映苏非派虔诚活动的、充满幻想的画卷。但使波斯画家得到决定性鼓舞的是诗歌的繁荣。他们相当重视诗歌，曾为诗歌作了大量绘画。蒙古人当时与中国元朝的蒙古兄弟保持联系，也由于这层关系，诸如荷花、牡丹等中国的花卉和中国水墨画似的轻柔色调以及尝试把书法带入绘画的手法，才首度见于波斯的绘画当中。在当时的一幅双鹰图中，以画页本身作为背景来强调二次元平面，分为前景与后景。图中无论是站立的老鹰、小山丘或花草皆立足于图画下缘的地平线上，而想象的天空则像倒置的天篷横跨画的顶端。最重要的是，尽管盘踞在画面中心部位的鹰其姿态活泼，而且几乎是紧张的互动关系，但本质上仍极富装饰性，与其说这幅画是为了教化人的心性，倒不如说是为了取悦人的眼睛。由哈桑·巴哈迈尼绘于1331年的《列王纪》插图，是迄今为止发现的最早的有关《列王纪》的美术作品，残存有30多幅，起先由大商人德穆特收藏，后散失于多家博物馆和收藏组织。多以死亡的情景为主题的插图细密画，描绘悲伤的场面、战场和死亡，因为当时充满战事、灾难和阴谋。作品也表现生命瞬息即逝的本质，阐释死亡与野心、背叛、阴谋、牺牲和忠诚息息相关。其中一幅生动描绘了蒙古伊斯范迪亚尔王子的葬

礼：骡车载运的灵柩，上覆盖死者生前所着服饰及用品，哀悼者一律素服披发，捶胸顿足，悲痛欲绝。画面上书法式线条及淡泊的色彩显然为中国画风；苍穹下，云的造型亦然。3 只鹅是源自和蒙古人有密切接触的佛教传统：人死后由鹅引渡到天堂。收藏于巴黎的《列王纪》，有描绘沦为阶下囚的阿尔德旺国王受刑图。他被五花大绑，表情怅惘，其形可悯。众士兵围拢左右。刽子手持利刃。俨然胜者的阿尔德什尔国王得意洋洋，驾白驹，顶王冠，骑士拥戴。画中人物表情、服饰、鞋帽和手执的剑，均刻画工致入微，阿尔德旺穿着的皇袍以线条装饰，画家成功地将观者的注意力集中到阿尔德旺身上。《列王纪》插图还记述萨珊王朝统治者巴哈拉姆的一则轶事：国王钟爱的一只猎鹰在打猎时飞跑，国王一路追至地主巴儿金的宅中，结果受到巴儿金及其三位"千金"的殷勤款待。他对三位女郎的人品及歌舞琴艺非常称赞，遂将她们迎娶回宫。这幅细密画引人入胜，展现了本土的绘画精神，但也蕴含着淡淡的东方气息。画面下方的草地上缀满了花朵，环绕着园中的水池。水池采用鸟瞰的方式画出。树木的枝干虬结，叶子单独片片。离水池较远的地方，一位女子正蹒跚起舞，仿佛随时都可能跌倒。画中人物的服饰上，以牡丹及淡而柔和的色调所构成的繁密花卉图案是受到中国的影响所致。(2) 帖木儿画派：15、16 世纪是帖木儿王朝，为波斯细密画的黄金时期。此一时期的美术作品，着重于装饰，构图整齐，井然有序，对细节的描绘尤为重墨，色彩亦华丽多姿。帖木儿画派在画面构成方面，有二维空间的前景和后景。前景为人物或动物活动的场所，后景的画法具装饰和程式化。应用俯视透视法，注意人物和自然环境与建筑背景和谐一体，无视光和影，着色艳亮。即使描摹夜间场面，也用色明朗；透过人物的举手投足，刻画活力与动感。热衷山水风景画，山峦起伏，状如海绵。画面有花卉、枝叶、奇树异木，有松树、梧桐树；建筑背景技法程式化，透明如镜，可见内中情形。极

富装饰性，以植物、几何纹饰和阿拉伯书法装点；着色方面，色相丰富，偏爱红色，还有明快的桔黄色。用浅蓝及相近明度和纯度的色相描绘天色，有时用金黄色描绘天色，服饰和皇冠的色彩华丽。着色技巧成熟、工致、和谐。(3）赫拉特画派：代表人物是比赫礼德（1440—1522年），是波斯艺术发展史上的大师，在15世纪，创立一种独特的艺术风格，把波斯细密画提高到新水平，将中国和拜占廷的艺术因素巧妙地移植于本民族艺术土壤中，重视各种几何图形间的平衡与谐调及节奏感，色彩上使用统一色调，丰富典雅，擅用混合色表达内心的感受。多用书法纹饰和植物纹饰，增强画面的装饰效果。不讲究透视关系，兼顾室内和室外的景色和比例。画风偏向冷静自制，人物观察犀利精细，宛如肖像，表情、服饰、动态刻画精微、细腻、生动。他是最早在绘画作品上署名的穆斯林画家之一，也是波斯绘画发展时期蒙古画派和帖木儿画派的集大成者。有一位作家这样形容他的绘画作品：宁静的氛围、优雅的品位、娴熟的技法、工致的修饰构成和谐的画面，散发着贵族气息。在拜桑古尔国王统治下的画家们对宫廷仪式及皇室生活起居深感兴趣，加上对自然界和日常生活的品味，将其添附到艺术领域里。拜桑古尔建立了一所书籍艺术学院，成就了《卡里莱和迪木乃》以及《列王纪》等画品。比赫扎德所绘的一幅葬礼图，突出地表现了一位苏非名士对生死的经验之谈。他说，当生命已至尽头，留恋现世的荣耀只不过像是用手来挽住风罢了。此画在1600年由萨法维王朝的统治者阿巴斯大帝，命人仔细地裱褙在涂满金粉的有色纸卷上。比赫扎德备受国王和重臣的宠爱，名声大震，徒子徒孙领导了后来萨法维王朝美术的复兴。他还描绘了达拉国王牧马图。画中，达拉国王独自骑马到牧场。一位牧人在国王面前垂手恭立，表现比赫扎德对人物、动物和风景描摹技巧的娴熟，三者谐和融洽，浑然一体。马匹形态生动，母马啃食料草，马驹跪地吸吮母马的乳房，表现了母马对马驹的舐犊情深。

画面下方，重复了这一情景。着色方面，比赫扎德擅长使用明度和纯度接近的一种色相，有绿、蓝、红和紫罗兰等色。他擅长驾驭画面的布局结构，利用空白。在伊斯兰社会中，书法家的地位一般比画家高。在一部著作中，都是书法家先书写正文，然后留空白给画家装饰。但比赫扎德改变了潮流，他以超群的画品赢得了显赫地位和众人的尊重敬仰，被后人誉为“东方的拉斐尔”。比赫扎德另一幅作品，描绘了清真寺内的景象。左面一男子做小净，仆人为他执壶浇水。大门旁站立一乞丐，一老者给他施钱。寺内各色人等作礼拜，姿势不同，分为讨论、跪拜、颂念、宣经等。比赫扎德照例签名：“卑奴比赫扎德作”。对清真寺建筑出色的描绘，细部形制如小净池，木制和星形纹饰装饰的讲坛，凹壁和其上的拱顶，大门和窗户敞开，以断折线条描画墙垣，表现清真寺的景深，它保存于开罗民族博物馆“萨阿迪花园”，直到 1976 年才发现是比赫扎德的作品，而且是比赫扎德难得的作品。当时，埃及的电影工作者委托专家对这幅绘画进行研究时，在摄影机镜头拍摄边幅的纹饰中发现了比赫扎德的签名。(4) 波斯—萨法维细密画：萨法维细密画持续了两个世纪。特点是：在艺术构思和画面布局方面，追求完美、工整和缜密的工笔技巧，采纳现实画风，多描摹静物；在题材方面，主要表现宫廷日常生活场景、狩猎场面、自然风光、乡村面貌，以及爱情、男女求欢的内容；在人物画方面，描绘的主人公身材修长，神态各异，技巧娴熟；建筑背景精致入微，重视装饰效果；风景画中细节描绘工致，树木、花草、山石、河流以螺旋形陈置，云峦描画效仿中国画法；在设色上，为达到装饰效果，选用如金黄等鲜艳色彩。16 世纪时，萨法维画家更接受了中国毛笔画及墨色。17 世纪的波斯画家注重以线描和单色勾勒人像。1520—1535 年在大不里士绘制的《列王纪》中插图“萨德何之宴”是萨法维细密画的最精美的作品之一。画中右上角是一只滑稽可爱的黑熊正捧起石块掷向下面的雪豹，这是此插图

的主题。传说，伊朗国君主胡桑某日目睹一鬼魅，其形狰狞，即以石投之，鬼魅消失无踪。石块击中另一石，爆出火花，胡桑见此情形，即创拜火仪式。当晚，他下令群臣携鸟牵犬，齐集皇苑，共商用火之道，并以新发现的火种烧烤食物，大举欢宴，名“萨德何之宴”。画面谐趣洋溢且颇富想象力。著名画家苏丹·穆罕默德是比赫扎德的学生。比赫扎德逝后，他继任皇家图书馆馆长，教授塔赫马斯普国王绘画课。他的画风偏爱装饰、动物题材和中国画的云峦。他钟情东方风格的画面效果，努力求得东西方画风的和谐统一。主要作品有《宫廷庆开斋节》，画中塔赫马斯普国王正襟危坐于王位，背后是高耸带券窗的宫殿，人物济济一堂，充满动感，站在国王左右的是卫士、侍从以及乐手，仆人们手托各式餐具；画面背景中，有人在摘花，有人在房顶赏月。萨法维另一著名画家是里达·阿拔斯，他在1590—1640年间从事书画艺术，是一位大胆甚至具有革命性的艺术创造者，能突破学院派的画风。为了迎合当时人逐渐厌弃插图画而对细密画小册子及素描愈来愈感兴趣的心理，他创造了一种新颖大胆的书法式画风。为了摆脱宫廷里精雕细刻却僵硬无生气的作风，他不惜与市井之流——如摔跤手交游，以丰富他的创造力。他成为阿巴斯国王最宠爱的画家。他所画的一对风雅的情侣，虽激情地拥抱一起，但一对丰满圆润的脸上却毫无表情，虽然萨法维时期人们觉得如此也颇富挑逗意味。此画为里达中年的作品，稍后不久他便摆脱传统画法的羁绊，而追求随心所欲、书法式纵笔飞扬的奇想境界。画中人物所着服装和静物的色彩极为饱和，映照深棕色的背景熠熠生辉，不过画中以金色挥洒花、树和云彩的手法已可预见里达晚年的风格。里达1634年的画鸟习作，一只蓄势待发的鸟，在画中矗立，两边扭转弯曲的树将整个构图拉向左右两边，树叶状如阿拉伯纹饰，嶙峋的小丘与树叶皆以芦苇笔和毛笔画成，笔触充满节奏感，这正是里达精湛技巧的表征。里达的书画集不仅为国王及许多群臣所

欣赏，也是社会上令人瞩目具有远见的艺术赞助者及富商争相索取的珍品，“贫寒的”里达因此而致富。萨法维早期的画作很少以动植物为题，直至 17 世纪受到印度莫卧儿绘画的影响才大兴起来。

（三）土耳其奥斯曼画派

奥斯曼人在伊斯兰艺术特别是建筑艺术上留下值得称颂的一页。他们建造了清真寺、宫殿、城堡和拱桥，创立了独特的建筑艺术，装饰艺术也荣幸一时。由于奥斯曼统治疆域涵盖亚、欧、非，跨度 6 个世纪，其美术主要受波斯艺术和欧洲艺术影响，总括以下几点：在构图上更趋几何化和形式化，使用竖线，工笔细描，尤其在绘画地图和地理书籍插图中；背景有两种，一为建筑背景，清真寺、宫殿和城堡，受欧洲艺术影响，采纳了空间纵深的透视法。二为风光背景，花园、苗圃，除吸纳波斯画风外，又具有奥斯曼写实的特质；在人物画方面，男子身材健壮，长髯须眉。在奥斯曼的宫廷中，波斯文学和文化备受推崇，当时波斯文被认作最适合写诗的语言。这一时期的画家并非纯粹的土耳其人，而是与突厥民族交融后的混血人，画中人物的服饰带土耳其风格。该派画风是使用明亮的绿色至黄色调。

（四）印度莫卧儿画派

印度莫卧儿细密画是指印度莫卧儿王朝（1526—1858 年）的宫廷画。莫卧儿王朝创始者巴布尔是帖木儿和成吉思汗的后裔。他的《回忆录》表明，莫卧儿人热爱大自然，享受大自然，对生活观察细致，因而形成了艺术精确入微的特点。莫卧儿时期，大量波斯细密画云集印度，出入宫廷，因而波斯风格绘画对莫卧儿美术影响颇深。莫卧儿细密画作品题材多为苏非派教徒、修士、印度教士与王亲贵戚攀谈的情景，人物画技法在这一地区达到顶峰。

莫卧儿细密画的特点：除大量的小幅细密画外，作为单幅欣赏的大幅画也受到重视，与波斯画风形成鲜明对比；人像仪表堂堂，全景描绘，面部表情丰富，追求逼真，反映个性特征和心理活动。服饰方面，男子着过膝长袍，顶多折边的小头巾，点缀宝石和羽毛。女子着印度式服饰，色彩明朗、温暖，如金黄、玫瑰紫和紫红、浅蓝，头顶白色长包巾，有时也穿印度的“莎丽”；作背景的建筑为印度样式，如高耸的宣礼塔和洋葱形拱顶的清真寺，运用焦点透视，表现手法接近写实，这是受欧洲画风影响；自然风景画品的构图和布局受波斯影响，如交错的山石。画幅上方以横线表示天际，中间描摹绿色花木，下方为蓝色描绘的河流。莫卧儿细密画画风承袭了波斯细密画的风格，技艺更趋精湛，想象更加丰富，但与波斯细密画也有不同之处：纯装饰性减弱，实景一般居于前方，重视背景烘托；色彩鲜艳，这是印度艺术特有的传统。1341 年在印度所作的一本名为《为自由人而写的诗学指南》的波斯诗集中，有 3 幅平行排列的绘画，每幅均有一拟人化的月亮以及黄道十二宫之一，自上而下为射手座、山羊座和水瓶座。背景为红色，其深浅与浓度和其他色彩运用的手法，例如红色背景衬托淡紫色的长袍，显示此画可能来自印度。画中人物及动物造型极其生动活泼，最上图和最下图化成人身的月亮所着袍子上衣褶整齐排列的抽象线条，水瓶座图的砖壁上有利用色彩的浓淡所造成的有如编织的效果，皆为典型的印度苏丹统治下的风格。另外，此画的纸张亦如苏丹统治时期印度其他缮本一般脆薄。14 世纪印度穆斯林聚集的几个重镇在绘画方面的研究仍处于萌芽阶段。不过当时以及 15 世纪期间，他们的绘画似乎就已受到波斯文化及贸易中心设拉子极大的影响。16 世纪末印度莫卧儿的一幅《斗牛图》，为阿克巴王手下的动物画家米尔·思德所绘，接近写生。他用极纤细的线条和微妙的色调，细致刻画了两只斗牛的凶狠神态，其形逼真，入木三分，将动物的头部和躯干造成结实浑圆的形体，同时反映

了动物的内在精神，观之如闻斗牛的咆哮。印度莫卧儿细密画的名作还有《阿米尔·罕扎传奇》、《阿克巴本纪》、《建造宫殿》、《情话》、《梳妆女》等。阿克巴王的史官阿布·法兹勒这样评价印度莫卧儿细密画：如今许多一流的画家纷纷被发掘，他们的若干杰作，比起那些由名闻世界的欧洲画家的妙作也毫不逊色。对于细微小节的描绘、讲究整体之完美，堪称盖世无双；即使是无生命的物品，看起来也充满生机。

九、伊斯兰艺品

（一）书籍装帧

由于书法在伊斯兰艺术中占据首要地位，书籍装帧艺术也备受重视，业绩丰硕。伊斯兰早期，书籍封面以皮革制成，后期则出现压型、涂漆的纸制封面，并装饰繁复的阿拉伯植物纹饰。

伊斯兰最早的带装饰的封面，出现在8—11世纪的埃及。科普特人8—9世纪撰写的书籍，皮制封面装璜各式植物纹饰，金光耀眼，华丽堂皇。马木留克时期两本保存在纽约大都会博物馆的书籍，封面空白处均绘画花卉纹饰和瓣形线条。有些书籍封面正中，彩底圆框内点缀碎皮拼成的植物纹。一般采用压型的植物纹饰或花卉图案，有时使用花卉纹饰，此种书籍装饰艺术深受14世纪初艺术家的青睐。中亚帖木儿时期的书籍装饰，做工精致，图案华丽，代表了伊斯兰书籍装帧艺术最高水平。赫拉特出产的书籍做工精致，绘画秀雅。封面一般饰以压型纹饰，或在蓝底上剪贴皮饰。代表作是15世纪的两本书籍封面，一个绘画自然风景，另一个封面，正中圆弧内勾勒繁复的花卉细密画，缀以镂空皮饰。纽约大都会博物馆收藏的帖木儿时期的一本书籍皮面，凸起的花卉纹饰上，以中国画风构图两只争斗的不死鸟。帖木儿时期，艺匠们或许由于设计师和艺术家的帮助，得以将早期伊斯兰封面制

作方法加以改良，使之更精美、豪华。帖木儿书籍装饰艺术的特色是灵巧地运用小型的特殊压模，同时具有精工细刻的图案或金银细丝的花纹，在色彩鲜艳的底子上穿凿镂空，通常显露出封面内层的装饰衬里。常见的图案包括动物及各式花纹等。

16 世纪的波斯萨法维王朝，书籍艺术趋向圆满，比 15 世纪更多使用金彩。有的封面全部装璜纹饰，有的仅限于封面正中。大都会博物馆现存的《花园》一书封面，用压型金粉花卉纹饰和中国风格的云涡状线条装饰，封里的装璜，是在蓝底花卉纹饰上裱贴镂孔皮饰。16 世纪波斯另一种书籍装饰艺术，是以压型金粉勾画自然景象，如飞鸟动物，这可能是受萨法维绘画艺术影响。萨法维和帖木儿时期的书籍装帧工艺各不相同，是以铜铸或铁铸模具代替手工凿刻。封里装帧材料由帖木儿时期的皮料发展到萨法维时期的金粉，底色常为红、绿、蓝、黑和紫色。在此期间，波斯人首先采用了从中国引进的丝绸封皮。工匠们用木制拼花和牙雕美化封面，并在外面加上一个三角形的保护皮。当时不仅缮写书的内容需要很长时间，就是制作封面也要花费几年的功夫。约 1600 年萨法维王朝制作的善本书《鸟语》的封面，精雕细琢并压模的皮革转裱于纸上，厚纸板、羊皮纸、着色涂金。中央的图案是由椭圆图案及一些四分之一的椭圆形所构成，上面并具有绵密的压纹，格式为第 10 世纪以来伊斯兰书籍封面惯用的垂直样式。封面和封底与书脊相连，书本外缘的一个褶边连接类似信封的五边形封盖，折入左边封面里。封面图案以铸模压印成。两封面的图案完全对称。上有卵形盾牌式图样，四周绘满植物、阿拉伯纹饰与云纹，而且皆敷以镀金。封里的装饰与其他部分的不同，底色为橙、蓝、绿和棕色，上面重叠的椭圆形图案里绘满细致的金银细丝纹。精装书套四边最常见的装饰，是角隅上大型图饰以及成排的圆柱形图饰，与四瓣叶形装饰间隔出现，这是 16 世纪的典型。

（二）陶瓷艺品

陶瓷器皿是各个阶层人民生活的必需品。从伊斯兰教古迹的发掘中找到大量陶瓷碎片以及保存至今的陶瓷艺品，说明伊斯兰教陶瓷艺品历史悠久而且十分发达。它最早出现于波斯和伊拉克，在阿巴斯时期传播到各伊斯兰王国。穆斯林们将陶瓷材料用于装饰墙壁、居室、清真寺、学校等建筑中的装饰花砖和制作各种容器，如杯、盘、碗、罐、烛台、香炉、花瓶等以及小的瓷塑艺品。陶瓷艺品是由已做成型的黄色陶土敷以蓝色或绿色彩釉或具有金属光泽（添加了铁和锑）的釉料烧制而成，这与使用镀金作为装饰玻璃方法相对应。陶瓷艺品上绘以各种装饰图案，其中有阿拉伯纹饰：几何、植物纹饰；各种图案间以库法体的阿拉伯文字母相连，或在装饰空间填入制作者的称谓、阿拉伯箴言、《古兰经》经文或“圣训”中的词句。实际上，釉彩装饰只不过是伊斯兰世界中不同工艺门类间的观念灵活变通的一个例子。那些釉彩画家们可能不仅从玻璃业，而且从金属器皿制作、木雕、地毯和灰泥装饰中汲取灵感，所有的艺术行业都为他们的设计作出了贡献。伊斯兰不同时期、不同地域的陶瓷艺品虽各具特色，但在其装饰性方面显示出伊斯兰教艺术的共性，有别于中国、印度或欧洲的装饰风格。伊斯兰教瓷器尤其是波斯瓷器，颜色大多为纯蓝色或绿色、黄色、紫色，表现出柔和的色调，别致的外形以及美丽的装饰花纹；绣花陶器闪烁着耀眼的金属光泽，透明釉覆盖下的黑色纹饰如月夜里的翩翩丽影。穆斯林欣赏来自中国的宋代瓷器，如定瓷，或是影青瓷，激发了对更精细、更结实的瓷器的探索，但他们对其性能尚不能完全掌握，并受其使用的局限性，未能生产出中国的瓷器，而是将玻璃质——粘土和经过研磨的石英砂混合后，使得器皿在焙烧时胎体和釉之间产生一种真正的融合。伊斯兰教对于世界陶瓷装饰的贡献极为重要。从中世纪起，一直到真

正的瓷器在18世纪初在西方姗姗来迟这段时期中，正是伊斯兰陶瓷艺品而不是古代生产的陶器成为西方大部分陶瓷艺品的前身。[1] 在阿巴斯王朝时期，陶瓷艺品用朴素、涂有黄色、黑色或绿色彩釉的花样装饰容器，以中国人为榜样，上光工艺，将金属溶液涂在上有彩釉的陶胚上，烧制后陶器表面就发出五彩缤纷的光泽。9—10世纪波斯人知晓多种陶瓷艺品的装饰和着色方法，其中一种波彩纹刻陶器，属于另一种釉彩，这种技法是以剔雕法穿透泥釉层直到露出红色胚土后再添上各种色彩以呈现出图案。当这些图样被覆盖上一层透明无色的铅质釉，点状和线状的釉彩在煅烧的过程中便产生分散流动的现象。11—13世纪塞尔柱时期的波斯陶瓷艺品的发展得益于土耳其人对艺术的庇护。这一时期陶瓷艺品精美极致，技艺多样，无论是亮光彩绘，抑或釉上单色和多色绘饰或是镂雕陶器。塞尔柱有多个陶瓷制业中心，有艾拉、卡山等地。陶瓷艺品多种多样，有杯、盅、盏、碗、盆、罐等，外形各异，色彩丰富，充满透明感。装饰图案包括鸟兽、人像、植物、库法体书法、陶瓷器皿颈部做成鸟头形状。11—12世纪艾拉城出产的白瓷盘，雕版和镂刻的图案颜色斑斓，分为花蓝、绿松石色、黄色和紫色等。塞尔柱陶瓷艺品流行以蓝色釉料制作雕版陶瓷器皿，或在黑底上雕刻图案，再以绿色颜料填充，或采用凹雕或雕刻外形，以及模仿中国青瓷的蓝色釉面。分三种镌刻方法：镂雕、凹雕和彩绘。13—14世纪，蒙古莫卧儿王朝的波斯陶瓷艺品，有釉下双色（黑色、青色）彩绘以及釉上亮光彩绘两种工艺，且在描摹动物、飞鸟和自然风景方面逐渐受到中国青花瓷的影响，结果是两种陶瓷艺品风格相互融合，形成你中有我，我中有你。装饰为釉下黑、蓝两色彩绘，或釉上亮光或金色及其他色彩绘。装饰图案有三叶花、植物纹饰、鸟兽等。莫卧儿时代波斯陶瓷的另

---

① 《世界工艺史》，浙江美院出版社1993年第1版，第105页。

一成就是使用大量陶瓷彩砖。即由大块的瓷砖分割为若干小块，在建筑物表面上拼贴成各种形状。建筑物的表面变作五彩缤纷的花朵和绿叶穿插的花园，为波斯建筑增光添色。伊斯法罕是建筑彩砖制造业中心，当地许多清真寺、学校和陵墓都使用彩砖装璜。12世纪下半叶，波斯的混合土胚，采用釉下彩，于透明铅质釉层底下先施以泥浆刷纹的技法，称为“剪影式图绘瓷器”。伊斯兰艺术家还发现了釉下彩绘的方法，釉下彩绘在窑中烧制时不会渗化，此技术与釉上彩结合，生产出一种精致、带有绘画的“珐琅陶瓷”。12—13世纪，伊朗的陶艺品出现了“填涂珐琅”釉下彩绘，在加了锡之后变成不透明的铅质釉彩底层上涂以稳定的颜料，第一次煅烧后，施以较不稳定的颜料，再以较低的温度煅烧，从而掌握更多的色彩，烧成的图案细腻。12—13世纪，叙利亚的釉下多色彩绘器皿上装饰有人物或鸟兽等图案，这是金属艺品对陶瓷艺品设计的影响。值得一提的是，中国早期青花瓷受到波斯陶器的影响，13—14世纪元代中国与西亚间交往频繁。但中国瓷器上纹饰鲜有伊斯兰教的因素，除知道通过钴料可得到赏心悦目的蓝色外，对其他则所学甚少。事实上，正如我们所知，中国人早在唐代已掌握钴料的用法，可是唐代的蓝色没有近东陶器的纯正。有证据表明，在一个较早的时期，中国人就晓得了在近东出现一种更纯粹的钴料，中国的许多史籍都有“回回青”的记载。[①] 另一方面，伊斯兰教瓷器烧制过程受中国青花瓷烧制工艺影响，但在装饰上采用阿拉伯纹饰，如库法体阿拉伯书法纹饰以及花鸟图案。16－18世纪萨法维王朝时期陶瓷艺品，分两种：一为类似同期书法、地毯和织品的萨法维式艺品，一为汲取中国青瓷的艺品。阿巴斯国王（1587—1628年）从中国明朝聘请了一批陶瓷艺人，进口了大量中国青瓷器。16世纪上半叶的萨法维陶瓷艺品基本为中国青瓷

① 《东方的青花瓷器》，上海人民美术出版社1992年第1版，第3页。

风格，所受影响很大，以致有时很难分清两个来源的青花瓷的产品。这时期陶瓷艺品还受到细密画的影响，将其作为瓷器装饰。土耳其奥斯曼帝国时期的陶瓷艺品成就卓著，在16世纪，有混合土胚陶器，白色底层上施以釉下彩的青花图案。此一时期的清真寺灯，特色是底层上覆满开着小碎花的细致蔓藤。同期的陶器，无论造型及图案都刻意摹仿金属艺品。16世纪中叶，土耳其伊兹尼克出产陶器是伊斯兰教陶器的佼佼者。陶盘的制作是这样的，先在土料胚体上施以釉下彩绘，薄薄敷上一层紧密黏贴，丝毫不见任何裂痕的亮光彩釉。色彩除蓝、白及偶尔出现的灰绿色外，还用蓝紫、橄榄绿、绿灰及墨绿色来描绘形象。这个盘子属于所谓的“大马士革陶器”。构图方面更加自由，包括自然写实的大型植物图案，四平八稳的设计花样，自中心向四方分布，中央的玫瑰花饰周围环绕呈顺时针方向排列的郁金香。花串状的浪花从中心伸展出来，与一颗颗里面包有玫瑰花饰的带状图形交错排列。边缘则为两端合拢的新月，间隔以样式化的荷花。阿拉伯纹饰点缀着麝香、石竹、郁金香、纤细的叶片，以及人和动物的形象。土耳其奥斯曼瓷器独有一个特点是，使用珊瑚红色，给人以鲜明的印象。

（三）玻璃艺品

伊斯兰玻璃艺品种类繁多，从家庭日用品如茶杯、长颈瓶、花瓶、油瓶、香水瓶和文具，到饰有黄金和珐琅的闪闪发光的清真寺吊灯，应有尽有，在中世纪是欧洲基督教会和王侯梦寐以求的珍品。伊斯兰教的玻璃制造业是从先于它的罗马帝国和萨珊帝国的根基上萌生的。如同在希腊和罗马时代一样，叙利亚和埃及长期是伊期兰教玻璃艺品的中心，早在罗马拜占廷时期就知晓玻璃制造工艺，其制造方法一直延续到伊斯兰教初期，并传播到伊斯兰帝国各地。9世纪撒马拉生产的玻璃艺品是萨珊艺术的延续，波

斯也是玻璃生产的中心。伊斯兰教历1世纪时的大马士革、阿勒颇等沙姆地区的玻璃艺品，以其质地细致、纯净和精美装饰而闻名遐迩。主要有凸出交错的线条，状如蜂巢，以及鸟兽图案、书法纹饰。技术不但包括用焙烧过的颜料绘画，而且使用镀金。东伊斯兰地区出土的玻璃杯、玻璃瓶都状如梨形。叙利亚的阿勒颇和大马士革出产的彩绘玻璃艺品，着色或为玻璃本色，多用蓝色，更有多达8种颜色。如器皿本色为蓝色或灰褐色，则纹饰为白色。9世纪初期，工匠发明了雕凿玻璃和亮光绘玻璃，可说是伊斯兰教最重要的两项贡献。它是将厚实的玻璃砖在砂轮上磨削，视需要雕凿的表面，使其凹凸有致，以砂轮磨削来雕凿玻璃的技巧使玻璃艺品达到圆满的境界。8—9世纪沙姆地区精雕细刻的玻璃化妆瓶，上盘绕网状装饰并有把手。穆斯林艺术家将罗马帝国晚期的香脂瓶加以改造，这类别具伊斯兰风貌的作品散见于埃及、叙利亚、伊拉克和伊朗等地。不但在伊斯兰时代盛行不衰，而且广受各国欢迎。伊斯兰化妆瓶与罗马香脂瓶的不同点，是几乎千篇一律采用骆驼背负玻璃管或瓶身的造型。10—12世纪法蒂玛王朝，玻璃艺品艺术更进一步，最大成就是出现了镀金艺术和以珐琅、金属色亮光绘饰。法蒂玛王朝埃及的弗斯塔特和叙利亚等地玻璃器皿制造业达到鼎盛，玻璃制品用金属色和彩釉涂饰，使用的颜色属绿色和红色系，装饰线条采用附着或压型方法，装饰图案或沿袭传统题材，或采用新内容。从保留至今的这一时期的艺品可见，玻璃艺品如杯、盘、罐等制品散布开罗和世界各地的市场，享有盛名。法蒂玛时期的玻璃艺品现存于开罗的伊斯兰教艺术博物馆、大英博物馆、柏林博物馆。法蒂玛时期的水晶艺品也和玻璃艺品齐名，不少流传到欧洲的皇家贵胄手里。在维也纳、佛罗伦萨、巴黎、希腊等地的博物馆内，都可见到刻有法蒂玛统治者名字的水晶艺品。12—15世纪艾尤比和马木留克时期，伊斯兰玻璃艺术炉火纯青，继承了法蒂玛时期的镀金和亮光彩绘工艺。尽管此时期

的埃及、伊拉克和伊朗也为玻璃艺术作出了贡献，但叙利亚的玻璃艺术成就最高。阿勒颇和大马士革是13—14世纪的玻璃制造中心，乃至在开罗本地生产的玻璃制品上也标明“大马士革”字样。阿勒颇的玻璃业一直延续到1260年蒙古人入侵为止。马木留克王朝时期埃及和叙利亚的玻璃艺品，主要是造珐琅彩绘的清真寺灯罩。尽管马木留克王朝视同时统治大波斯地区的蒙古伊儿汗王朝统治者为死敌，但艺术上却无法不受他们的影响，而蒙古伊儿汗王朝则有深厚的中国艺术风格。马木留克时期清真寺内的灯盏以造型优雅、装饰繁缛的玻璃罩遮掩。灯盏在阿拉伯语中称“米什卡”，原意为放置灯盏的壁台，后演变指灯具。13世纪末到14世纪，穆斯林特别重视装饰灯盏。灯盏状如花朵、腹阔，底座矮短，颈如宽漏斗。灯盏可以绳索穿过把手悬挂，内有容器盛油，置灯芯。灯盏或雕镌彩色半透明珐琅，或亮光彩绘。装饰图案为植物、书法纹饰。书法分两种，一为《古兰经》经文，如“真主是天地的光明”等。另一种是纪录历史和社会事件，包括灯盏主人和制造工匠的名字。有19盏灯上镌刻哈桑素丹的名字。书法纹饰分布在灯盏的腹、颈和底座上，采用纳斯黑体。有绘画主人的徽章，如主人是车夫时，其徽章是车轮图案。装饰也受莫卧儿王朝中国艺术的影响，表现在灯盏的风光图画上。清真寺内的灯盏一般不饰人像。玻璃灯盏是伊斯兰艺术品中的瑰宝，目前全世界博物馆收藏的马木留克灯盏约有300盏，其中埃及开罗的藏品在数量和质量上均属上乘。至帖木儿时代，在撒马尔罕广集从事行业手艺精湛的叙利亚人。而安达卢西亚的玻璃艺品则十分稀少。叙利亚人在罗马时期就以玻璃制造业和玻璃制品的精美装饰而闻名。他们在玻璃上以手工绘画或借助工具（旋轮）进行雕刻。伊斯兰教玻璃珐琅彩绘玻璃艺品有名曾一度风靡西方。十字军东征时带回欧洲大量的伊斯兰教玻璃艺品。彩绘玻璃艺品以叙利亚为大宗，尤其在13世纪末至14世纪左右，清真寺的灯具占了相当重要的

地位。

（四）金属艺品

与简单的工艺技术相比，金属艺品长期以来在伊斯兰国家里比在西方更受重视，艺术水准较高。穆斯林制作金属器物尽力避免使用金银，而用青铜和铁。在运用浮雕的艺术中，金属艺品的技术和艺术水准均登峰造极。穆斯林使用各种装饰艺术，如雕刻和压花，但最重要的是镶嵌，即把金、银或铜丝填入金属器表面沟槽中，然后锤平并打磨光滑。伊斯兰教金属艺品分三类：宗教、家庭和军队用品。第一类包括清真寺的灯具。家用包括墨盒、香炉、水壶、水盆、钱箱、镜子、首饰盒、花瓶和广口水罐。还有兵器。8—9世纪伊斯兰教早期金属艺品主要在伊朗，其源泉来自波斯伊斯兰教前的萨珊王朝。伊朗高原的金、银、铜等天然资源蕴藏丰富。金工术自古发达，到萨珊王朝时已炉火纯青，为以后的伊斯兰教金属制作艺术奠定了基础。考古发掘的此时期的银盘上镌刻着具有萨珊风格的狩猎图和人像，以及用古波斯文字镌刻的器物主人的名字。沿用萨珊时期的动物图案有鸟、熊、狗特征为一体的怪兽。银器用浅雕。铜器有盘、碟，亦做成鸟兽形状。柏林博物馆收藏的一件这一时期的铜盘，上雕刻建筑物，似为古波斯斯科鲁王的皇宫。边缘一圈大券的券窗，葡萄藤和椰枣树叶纹饰杂陈其间。此时期也有铜器没有装饰。大都会博物馆收藏的一件铜壶，圆阔腹、长颈、鸡嘴状龙头。壶身光滑无饰，壶颈上半部为椰枣树叶状，把手上有植物纹饰。11—13世纪塞尔柱时期，金属艺品已从早期充满活力的样貌发展成渐趋圆熟的境界，许多设计师和铜器铸造匠也纷纷试脱离既有的模式而寻求创新。塞尔柱人是来自中亚的突厥人部落，1034年控制了呼罗珊地区。10世纪末期到13世纪，塞尔柱王朝控御了大部分东部伊斯兰地区，艺术影响力遍及伊斯兰世界和欧洲。从13世纪起，主要镶嵌艺品中心

在开罗、摩苏尔、大马士革。无论是供宫廷使用还是为爱好通体装饰的民间主顾制作的金属艺品十分流行，其丰富多彩与定居社会的工艺品相比，更富有游牧生活的特色。铸造、砸花、透雕和镶嵌等工艺一应俱全，其中以镶嵌艺术最为典型，常用来制作烛台、碗及黄铜器皿。饰纹有植物纹、几何纹和书法纹。中亚和高加索地区出土了许多塞尔柱时期的银器，包括盘、花瓶等，上雕刻人像、鸟兽、植物枝桠图案和库法体纹饰，细工植物纹饰衬底。外表涂饰乌银。塞尔柱艺术家还在金属艺品上使用各色珐琅。塞尔柱铜器镶嵌工艺源于伊朗东部的呼罗珊，后传至伊朗各地和伊拉克，或只嵌红铜，或只嵌银，或同时嵌红铜和银。尽管铜器装饰以雕刻为主，但镶嵌也占有醒目位置。1182 年塞尔柱时期制作的铜猫形香炉，是伊斯兰动物铜像中最大、最庄严的作品之一。做成猫样式的造型，象征塞尔柱人无穷的活力，充满了塞尔柱动物造型特有的活力与诣趣。其头部、躯干以及四肢皆精减成表层光滑、平稳静穆的造型，仿佛具有无穷的力量，但却不使人望而生畏。其姿态不似攻击者，反倒像一尊守护神。它应该属于晚期塞尔柱艺术的作品。此作品中猫的耳朵、眼睛、舌头和代表触须的条纹比例掌握得恰到好处。无论单独欣赏或整体来看皆令人赞叹。遍布穿孔的身躯、脸部和尾巴皆有优雅的阿拉伯纹饰。并以库法体书写委托制作人的姓名、制作日期及祈福的文字，下笔明快利落，毫无犹疑的笔触或过分造作的虚饰。12 世纪塞尔柱制作的铜镜背，圆镜最外缘是一圈库法体铭文，并衬以阿拉伯纹饰。书法笔划简单、工整，内容系祝颂主人幸福快乐、健康强壮、胜利成功。内侧一圈则是塞尔柱时期典型的带状装饰。在叶状的涡卷纹饰上，绘有 6 只朝着顺时针方向疾驰的走兽——狗奔向兔子，兔子回首看狗；另一只狗追逐一只狐狸，而狮子则追赶一头四脚兽。中心是一个穿孔的小圆丘状凸起，安置于一个八瓣形图案上，旁边有一圈小圆齿状的图案。镜缘高起而稍微倾斜，背面则光滑平

坦。此镜悬挂的方式是仿中国式的：以丝带或绒线穿过小圆丘状凸起后，再悬起。同时期的其他镜子则具有西方传统的把手。摩根财团收藏的制于13世纪初塞尔柱的一具铜罐，罐身上缀满交错的纹饰，罐肩雕刻一圈不同动物头像。罐身有12道凸面，上雕刻星座图案。10—12世纪的法蒂玛王朝，金属艺品以首饰为高。11世纪沙姆地区的法蒂玛王朝的金质念珠，以金银丝细工制成。金箔较厚，长宽不一，且以随意、不规则方式排列。金线缠绕繁复细密，自表面观之，较不容易见到底下的金箔片。法蒂玛的金银丝细工是用两股金线扭绕成错综复杂的叶状，填满不同形状的小间隔，加上较密实的表层，给人的感觉厚重而温暖。13世纪后半叶至15世纪的马木留克王朝，在大马士革、阿勒颇和开罗，来自伊拉克摩苏尔和当地的工匠，造出杰出的金属器物。素丹纳赛尔·丁（1293—1340年）时期的金属艺品超群拔萃，特质分明。在金属器物装饰上，有为传统植物纹饰作补充的新因素，如成对的飞鸟，以及蒙古人传入的中国芍药饰图。13世纪中叶至15世纪，波斯帖木儿时期金属器物装饰与马木留克的相似，但继承波斯萨珊的传统，着意表现人和动物。纽约大都会博物馆收藏的嵌银黄铜盘，盘中心向外逐圈点缀人像，人物手握酒杯、弓箭和刀剑，奏乐的乐手，狩猎图，成对的鹰，头顶光环的人面兽，等等。帖木儿时期还流行铁板镂刻工艺，萨法维王朝的一具酒壶，黄铜嵌以金银。鼓腹酒壶是15世纪末帖木儿王朝及随后的萨法维王朝的作品，特征是以圈足托住的球形壶腹、由一圈曲面凸起的环带而与壶身间隔开的圆桶状壶头，以及铸模制成的壶口。许多此类的酒壶保有特殊的龙形把手及圈形的小壶盖。壶身上镶嵌花卉与植物的涡卷纹饰，及一连串具有叶形纹的圆形雕饰。黑底上有绵密纤细交织的线条，还有纳斯黑体书写的铭文。17世纪中期，莫卧儿王朝的雕刻工匠擅长制造以动物头像为柄的匕首，柄以软玉刻成，佩在腰间为服饰的配件，偏好造型写实的动物像。金属艺品在17

世纪达到鼎盛。

在伊斯兰金属艺品中，宝剑别具特色。如同中国的“剑、铗、干将、莫邪、龙泉、泰阿”等词一样，阿拉伯人对宝剑也有多种称谓，如“法朗德、泉剑、埃赛尔、法萨卡”等。伊斯兰宝剑造型优雅，剑身、剑柄缀满纹饰，雕嵌金银。王公贵族以佩带宝剑显示身份、炫耀富有。华丽装饰的弯刀出自萨法维王朝。伊斯兰直剑源自两河流域，有单刃的，双刃较普遍。剑端为尖形或半圆形。土耳其伊斯坦布尔博物馆珍藏一批伊斯兰直剑，分别产自波斯、莫卧儿王朝、帖木儿王朝和萨法维王朝。奥斯曼产的双刃剑，剑脊、剑背上雕刻素丹的名字。公元7世纪伊斯兰初期至公元15世纪，伊斯兰宝剑一直是直剑。到帖木儿时期，受蒙古兵器的影响，直剑变为弯剑。伊斯兰弯剑分为三种：“卡里知”，剑身弯曲，双刃，剑脊由柄向锋渐薄。流行于马木留克和奥斯曼时期；“亚泰干”，单刃，两次弯曲，剑柄弧度与人手相符。剑格似耳，没有护挡。剑前部重，便于挥杀。先在伊斯兰世界流行，后传到欧洲；“沙穆希尔”，剑身窄厚，单刃，剑柄简单，尾部向下弯曲，十字形护挡。除在战场使用外，还用于狩猎。伊斯兰弯剑上刻有《古兰经》经文，赞扬安拉的万能、不朽及睿智，强调安拉的宽仁之心，以及遵守安拉诫命者心中可享受的安宁。有的刻有诗句以及王公贵族和工匠的名字。

第十章

伊斯兰教育

在伊斯兰文明的诸多领域中，宗教教育始终占有举足轻重的地位。伊斯兰教育不仅是伊斯兰教传播的重要手段，也是穆斯林修身和培育后代的主要途径。在穆斯林看来，教育的目的不仅在于传授知识，更重要的还在于人的精神培育、灵魂的铸造和品性的修炼。因此，穆斯林历来对教育极为重视，将其视为具有切身利益的日常必不可少的生活内容。伊斯兰教育等公益事业也往往是穆斯林民众自发兴办的，穆斯林曾创建了寺院教育为中心的、发达的宗教教育体系。

在穆斯林看来，不仅传统教育的根蒂源自《古兰经》，而且它的基础也是以《古兰经》为主体。不言而喻，伊斯兰教育的宗教意义也正在于此。就伊斯兰教育的发展而言，教育是主体，而它的宗教意义所反映的则是其特征方面。伴随伊斯兰总体文明的发展，伊斯兰教育的主体与宗教特征的关系，自然也要发生相应的变化，由此导致其历史发展的阶段性特征。伊斯兰教育的历史发展，基于教育主体与宗教特征关系的变化，分别形成了传统教育、近代教育和现代教育。伊斯兰传统教育主要以《古兰经》、“圣训”、伊斯兰教义学及教法学等宗教内容为主体；近代教育则承前启后，是伊斯兰教育发展史的转折期，主要历史特征为伊斯兰现代主义的教育改革，它为伊斯兰传统教育注入了理性指导思想，以适应现代化的需求和现代社会的挑战；现代教育则以现代化生活内容为主体，但仍辅之以适宜现代社会变化的宗教教育。

一、传统伊斯兰教育

在传统伊斯兰教育中，宗教对教育的影响反映在各个方面，主要包括教育内容、教育理论、教育体制和教育方法。传统伊斯兰教育具有鲜明的宗教特征。

（一）教育体制

伊斯兰教育的根本目的，是在伊斯兰教信仰和伦理规范的基础上造就有德性的人。伊斯兰传统教育体制既重视培养个人的美德，又兼顾到社会对人才的需求。著名的社会学家麦克斯·韦伯曾将教育划分为三类。一是“超凡教育”，旨在唤起“宗教的灵感，使受教育者进入超凡脱俗、瞑思内省的境界”，它主要关注的是人的内在精神的完美；二是意在培养绅士、达官贵人的文化教育，它尤为看重社会的名誉、地位；三是专长教育，以培养各种技能和手艺专长为目的。伊斯兰教育体制将这三类教育融为一体，强调心灵的净化、内心的诚信、身体的力行，同时要求个人掌握某种专业技能，献身于穆斯林社会的公益事业。

传统的伊斯兰教育机构主要有三种，即马克塔布（maktab）、马德拉萨（madrash）和清真寺。马克塔布一般也被称作经堂，以念诵《古兰经》为主，兼学语文和算术，程度相当于小学。马德拉萨是比马克塔布高一级的学校，相当于中学，一般以宗教学科为主，包括《古兰经》注释、圣训学、教法学、教义学等。还设有阿拉伯语和逻辑学、数学、自然科学和哲理学等文化知识学科。而清真寺则是伊斯兰教育体制中水平最高、规模最大的教育场所，后来发展为穆斯林大学，如驰名世界的埃及爱资哈尔大学和摩洛哥凯鲁万大学，都是以清真寺为教学场所的学校。它们最初也称作马德拉萨。在伊斯兰世界的很多地区，两者往往为共同体。此

外，苏非活动中心也是一种重要的教育机构。在伊朗还有一种称作“校外课堂”的教育组织亦曾发挥过重要的教育作用。

伊斯兰教育的早期形态是家庭教育。家长在宗教、语言、文化及社会习俗等方面，对子女施以言传身教。之后子女便去马克塔布。马克塔布的教学内容是以《古兰经》为主课。此外，还要学习语文、写作和算术；在有些穆斯林国家还要学习阿拉伯语，以便加深对《古兰经》经文的理解。大量的学习内容是以死记硬背为主，而不注重理解。马克塔布的经堂教育，不仅使学生从宗教信仰角度了解人生、社会和文明的意义，还要引导他们逐渐掌握语言工具和文化知识，寓宗教常识于文化课程之中，使得文化学习成为一种宗教意识的启蒙教育。这种宗教意识的灌输与文化知识的学习相结合的教学方式，在传统教育中甚为普遍。一般认为，送孩子上马克塔布念书，这是作父母应尽的义务，而不是国家的责任。在伊斯兰教最初的400年间，马克塔布是穆斯林社会的主要传统教育机构。

马德拉萨初具规模是在10世纪左右。一般的马德拉萨有一二百名学生，而大的马德拉萨实为大学，如摩洛哥非斯的凯鲁万大学已有1100多年的历史，开罗的爱资哈尔大学也是1000年前创立的，后来成了逊尼派穆斯林的最高学府。它们的前身均为马德拉萨。此外，历史悠久的还有十叶派的纳杰夫（今伊拉克境内）的马德拉萨，是大约900多年前创办的。马德拉萨一词，意思是“上课场所”。一些著名的穆斯林大学，既是学校又是清真寺，生动地展现了伊斯兰传统教育的宗教色彩。马德拉萨的教学内容以经训学等宗教专业为主课，此外还教授语言、逻辑、数学、自然科学和哲学等文化知识学科。特别是波斯的马德拉萨，至今还在教授传统哲学，不过，有些教学活动特别是自然科学方面的，如医学和天文学，大部分并非在马德拉萨中进行。医学往往在医院里边教学边实践，而天文学往往离不开天文观象台。

清真寺与伊斯兰传统教育关系极为密切,从其产生之日起,它就是穆斯林民众宗教生活、社会生活和文化生活的中心。这种枢纽地位,使得穆斯林的教育活动与宗教的和社会的活动融为一体,从而使伊斯兰传统教育具有浓厚的宗教色彩和广泛的社会性。这一特色还影响到师生关系,成为一种最密切和最富有宗教色彩的师生关系。教师享有崇高的威望,在伊斯兰世界广为流传这样的格言:"一日之师,终生为父"。师生亲密无间的关系,有益于宗教知识的传播和宗教传统的延续。在大多数古老的伊斯兰城市中,清真寺和马德拉萨都是建筑艺术的精品,不仅造型精美,而且环境也都很优雅。这是因为这里不仅是宗教礼拜的场所,也是伊斯兰传统教育的场所。可见,伊斯兰教的知识传统与神圣的真主启示是融为一体,密不可分的。

对伊斯兰传统教育影响至深的另一种教育机构是苏非活动中心,它在阿拉伯世界称为扎维亚(zāwiyah 阿文音译),在波斯、印度和土耳其称为汗那卡(khānaqāh)。奥斯曼帝国时期的某些苏非中心也称作泰科耶(tekye)。这些中心以传授苏非神秘主义宗教知识为主旨。扎维亚的教学规模相当于马克塔布,但教育水平一般要高于后者。苏非主义关注的首先是人的心灵的净化,以最终达到人主合一的最高精神境界,因而把教育视为精神修炼的最重要的途径。此外,苏非主义还注重一种由苏非导师亲自传授宗教知识的导师制度。苏非信徒在导师的指导下,像旅行者一样一步又一步走完精神修炼的旅程,获得完美的宗教知识,达到高尚的精神境界。这种知识尽管是属于超验的宗教知识,但它也具有宇宙论和心理学方面的内容。不仅如此,苏非主义还往往用最高品位的文学形式——诗歌,来表达其超验的信仰和心灵体验的旅程,因此苏非道堂也常常是艺术教育的场所。苏非教育在伊斯兰传统教育中具有举足轻重的地位。这首先是因为苏非主义者渴望实现个人在精神上与真主沟通,获得关于真主的真知。为此,他们一方

面要靠个人的努力，但更重要的是要靠导师在精神上的指点，以防误入迷津。这使得苏非导师在教学活动中更显勤奋专注。可以说，几乎所有著名的苏非导师，同时也是知名的宗教教育家。而苏非信徒逐渐又以导师为核心组织起来，形成苏非教团，其成员来自社会各界。在所有苏非教团中，精神与道德方面的教育是苏非教育体系的核心。苏非教育之所以在伊斯兰传统教育中占有重要的地位，还在于13世纪以后伊斯兰正统教育体系因哈里发制的解体而逐渐衰落。此后，苏非教育取而代之，使伊斯兰教的传统教育得以继续生存和发展。

苏非主义产生于穆斯林个人在精神上与安拉直接交往的欲求。苏非信徒也被称作"苦行僧"，早期的苦行僧信仰虔诚，沉思静祷，热衷于传播神秘主义和泛神论知识，对正统的宗教思想曾给予了很大冲击。13世纪下半叶，由于游牧民族蒙古铁骑西侵，巴格达的阿巴斯王朝覆灭，哈里发制度解体，随之制度化的"官方"伊斯兰教失去政治庇护，正统伊斯兰教育也因之受到巨大冲击。然而，这一历史巨变为苏非神秘主义发展却提供了历史契机，结果神秘主义的苏非导师承担起伊斯兰教育的历史使命。各地的苏非导师成为一般信徒的精神领袖，威望日增。他们以收徒、布道的方式，向信徒传授宗教文化知识，指导人们日常的宗教生活，成为维护宗教信仰的一支重要力量。苏非宗教教育主要表现为两个方面，一是实践方面，以导师的言传身教为榜样，使弟子掌握复杂的修炼方式，达到净化心灵，近主、知主、认主的最高精神境界；一是理论方面，以讲道、著述的方式来阐述苏非神秘主义的宇宙观、知识论、认主学。所以，苏非道堂既是苏非信徒精神修炼的场所，也是伊斯兰传统教育的一种组织形式。

在伊朗，至今还保留着一种由个人施教的教学组织，一般称作"校外课堂"。听课的学生经过严格的挑选，学习的科目包括自14世纪起在阿拉伯世界的大部分国家已不再教授的伊斯兰哲学。

在伊朗，哲学教育之所以没有中断，与这种“校外课堂”的作用不无关系。

此外，与医学、天文学以及与工艺美术有关的应用学科，也是伊斯兰传统教育的重要内容。伊斯兰传统教育不仅重视穆斯林的宗教和文化生活需求，也有满足社会物质生活需求的一面。比如，伊拉克的巴格达医院，其历史可追溯到9世纪，著名的波斯医学家拉齐（al-Razi，864—924年）就是在这所医院里，一边行医，一边教学。学医的学生需要接受理论教育和实际操作的培训，在医院里实习一段时间后，他们还要经过考核，最后被授予医生职业称号。同样，在重要的天文观象台中，不仅教授数学和天文学，还教授相关学科如逻辑和哲学。在历史最悠久的伊朗的马拉盖天文台中，天文学家、哲学家兼数学家图西，就是一边从事研究，一边从事教学的。在实用工艺教育中，艺徒们或者是经师傅在家中传授，或者是经师傅在作坊中边干边学。他们不仅学到了地毯编织、砖瓦制造等技艺，还接触到大至宏观宇宙小至微观世界的科学知识。艺徒们在制作传统工艺品的同时，也铸造了自己的灵魂。他们不仅了解了制作物品的性质，还明白了艺术、加工过程中所蕴含的象征意义。

（二）教育理论

传统伊斯兰教育包括传授文化知识和陶冶灵魂两方面的根本任务，这也是它与现代世俗教育的主要区别之一。在现代世俗教育尤其是高等教育中，道德说教几乎与传授知识完全脱离。而在传统的伊斯兰教育中，如果只传授知识而忽视育人，那么这种教育便得不到社会的认可。传统上，那种只重视知识而无视德育的教育方式，被认为是极其危险和有害的。诗人萨那曾把那种只有学识而无德性的人称作“盗贼”，并直言告诫：假若一个盗贼提灯行窃，他会偷走更多的奇珍异宝。

传统教育理论的形成与伊斯兰宗教思想的发展息息相关。8－9世纪，随着逊尼派宗教学者阶层的兴起，正统的宗教文化传统教育受到高度重视。教育的主导思想是使学生熟悉经训、教法知识，了解伊斯兰文化传统，用宗教道德规范来约束自己的言行，做一个有文化素养的、虔诚的穆斯林。学者们在向弟子传授知识过程中，力图把启示知识（《古兰经》）、传述知识（圣训）和推导知识（教法常识）有机地结合在一起。9世纪以后，随着正统的艾什尔里学派的崛起，理性主义与正统信仰相结合成为教育的主导思想，同时引进了形而上学、逻辑学、思辨哲学等新学科，教学内容已不限于宗教传统教育。12世纪以后，苏非神秘主义勃起，对宗教教育产生了巨大影响。不同于重视外部行为和理性思辨的正统派和称之为新正统派的艾什尔里学派，苏非传统教育更加注重信仰的内在精神修炼，主张以直觉体验、心灵感应、净化灵魂的方式来完善自我，获取关于真主的神秘知识，实现认主归一的最高精神境界。故苏非神秘主义者反对以理性思辨、逻辑论证为认知方式。教育的指导思想开始与社会需求脱节，苏非信徒们以规避世间俗事为荣，蔑视尘世间的物欲追求，带有消极遁世、洁身自好的思想倾向。

传统教育理论的代表人物，当首推伊斯兰教权威大师安萨里。安萨里是中世纪伊斯兰教最杰出的教义学家、哲学家，而立之年执教于塞尔柱王朝的著名学府——尼札姆大学。安萨里的教育思想尤为注重宗教神秘体验，但也并非绝对否认理性思维、逻辑论证、经验观察的作用。晚年他在《哲学家的毁灭》、《伊斯兰宗教学科的复苏》等著作中关于宗教、哲学的论述，也是其宗教教育思想的集中体现。安萨里认为，宗教信仰包括内心信仰和外部行为两部分，它们相辅相成、不可偏废。以往的逊尼派四大教法学派拘泥于外部行为，忽视内心的诚信。而艾什尔里学派同样忽视信仰的内在精神，企图以哲学思辨和逻辑论证来认知信仰。它们

皆不可取。安萨里进而提出，知识与信仰属于不同的领域，“知”是理性的领域，而“信”是心灵的领域，二者不能互相替代；理性的权威只限于知识领域，而在信仰领域毫无地位。出自于对人的感性知识和理性知识的怀疑，安萨里主张必须把信仰还原为心灵的活动，而把理性禁束于知识领域。对于前者，应当以主命为出发点，从体验自我开始，通过心灵感应，内心诚信来认知真主；对于后者，应当把理性看作框正信仰的工具，用以教化误入迷途的一般信众，但要像医生开有毒性的烈性药一样，使用时要慎而又慎。他还认为，为了恢复“正信”的地位，必须对一般信众强化宗教教育，使之了解基本信仰而不必理解信仰。他晚年撰写的《穆斯林大众信纲》，便是为此目的而编写的便于背诵、记忆的普及性宗教读物。

安萨里不仅以其宗教神秘主义思想极大地丰富了传统教育的基础理论，还提出过一些具体的教学方法。譬如，他曾告诫学生不要贪图物质享受，以免玩物丧志、不思进取。他还建议小学生要多参加体育活动，反对家长逼迫子女闭门读书，认为这会造成孩子心灵迟钝、智力发育不健全。他建议，放学后应允许学童玩耍。而对年龄稍大的学生，则可让他们骑马、打猎，参加诗歌朗诵等课外活动。在传统教育中，师生关系是一种超物质的、精神性的关系。曾有过这样的传统说法：父亲给予你躯体和容貌，而先生赋予你灵魂和精神；父亲把你养大成人，育你成才，使你在有限的今生得以自立谋生，而先生用知识和智慧哺育了你的灵魂，把你引向永恒圣洁的精神境界。

另一位对传统教育理论有过突出建树的人物，是著名历史学家伊本·赫勒敦。伊本·赫勒敦是突尼斯人，他的历史哲学著作中有丰富的教育思想。美国著名的教育家约翰·杜威对教育与社会的关系曾作过精辟的论述。他认为，教育应具有社会实用价值，教育的目的就是要使孩子们能适应未来参与社会的需求。伊本·

赫勒敦也曾指出过教育的社会意义。他曾就教育的社会性、实用性发表过颇有见地的观点，明确指出教育也是一种社会现象、一种社会职业，它与城市市民的技艺培训和日常生活需求关系愈益密切，而不限于人们的宗教生活。他在《历史绪论》中从历史发展的观点，对教育的社会功能作过深入的分析，指出教育水平的高低直接关系到人类社会的兴衰。伊本·赫勒敦曾以巴格达、库法和巴士拉等文化名城为例，说明伊斯兰教初期这些城市文化教育的迅猛发展，是与商业、手工业的兴起密切相关，是社会物质文明发展的必然结果。他还认为，教育应使人们学会适应社会环境的能力。人类是社会性的生灵，人类的教育事业受人类的文明水平和各种力量的制约，其中包括物质的、知识的和精神的力量。他还强调，人类是一种有理性的动物，而理性科学则是所有学识的基础；理性能帮助人们在学习过程中获得规律性的认识，明白不同概念间的相互关系。如同安萨里一样，伊本·赫勒敦认为，人的理性作为认知工具也是有局限性的，当理性无能为力时，最终还要诉诸不谬的天启。

伊本·赫勒敦主张因人施教，掌握知识应按部就班，循序渐进。他还提倡去外地游学，以便向不同的老师求教，扩大视野，增长见识。在伊本·赫勒敦的故乡突尼斯，当时的小学教师除了要教授《古兰经》、阿拉伯文和诗歌外，还教书法和写信。伊本·赫勒敦主张，入门学习，不应从深奥难懂的经文教育开始，而应先学阿拉伯文和诗歌，接着学算术，最后再学《古兰经》。

（三）教育方法

早期的伊斯兰教育以口授为主。教学的基本内容是《古兰经》和圣训，由老师背诵经文、口述经注，要求学生死记硬背，以师生问答的方式进行口头教学。穆斯林家庭的女孩子，一般是在家里接受口授教育。口授教育在伊斯兰传统工艺教育中一直发挥

着重要作用。许多穆斯林的建筑师，都是通过师傅口授的方式学会建筑技艺的。穆斯林各民族的很多传统艺术，也是通过口授方式世代相传而绵延至今。

穆斯林的经文学校，不论是马克塔布还是马德拉萨，学生都无等级之分。不同年龄和不同智力水平的学生，并肩坐在同一教室里听课，共同参加课外活动。有才能的和勤奋的学生，可以自己掌握学习进度，没有硬性的课程安排和学习期限。在课堂上，老师一般依柱而坐，学生们则排成半圆形围绕教师席地而坐。当老师结束讲课，说声“安拉无所不知”后，学生们不论年龄大小便自动靠拢老师吻其右手，以示敬意。接下来由一位得意门生复述老师所讲的内容，以便加深记忆，帮助那些仍未掌握要点的同学进一步理解。课堂上学生可以随时提问，然后由老师作答。很多学生便是以这种提问方式来充实和表现自己，进而成为老师的得力助手。

穆斯林传统学校一般没有入学年龄的限制，不论年龄多大，都可以入学，来者不拒，去者自由，没有强制性规定。学生一旦觉得学有所成，就可以到高一层的学校深造。这类传统学校从早到晚整天开放，便于那些在职的或有家务负担的成年人学习知识。传统的穆斯林学校也没有正式的考试制度，学业结束后也没什么毕业证书，学生成绩和知识水准由教师评估。这类学校也没有学习年限，少则数年，多则十余年，有的甚至是几十年。

在穆斯林的日常生活中，很多义务和责任是靠穆斯林个人的宗教意识和社会习惯而非国家的介入得以实现的。送孩子上学念书，穆斯林视为作父母应尽的义务而非国家的责任。同样，教师教书育人也被认为是一种宗教义务。在伊斯兰教育发展初期，教师一般是不收学费的。随着教育的发展，后来教法学家们找到了一种合法的收费办法。在马克塔布这类初级学校中，在有条件集资的地方才允许向老师交付学费。在马德拉萨和清真寺这类高层

次的教育机构中，教师往往会得到国家或富人的大量赞助。教师虽为师长，也时常不耻下问，尤其是在游学中更是到处拜师求学。在穆斯林探求知识活动中，形成了能者为师和活到老、学到老的优良学风。教师不仅在课堂上向学生传授知识，平时也应当是善行义举的楷模，其言行举止、人生态度都对其弟子产生深远的影响。对于穆斯林社会来说，教师不只是一种谋生的职业，也是德性完美的典范。伊斯兰学者阶层又是宗教信仰的监护人、宗教道德的弘扬者，他们通过收徒、布道、教学等方式，与下层民众保持着密切的联系，受到世人的尊敬。

二、近代伊斯兰教育

近代伊斯兰教育始自19世纪，它是穆斯林社会近代历史发展的产物。19世纪初，一些穆斯林国家的统治阶层为加强自身的军事力量，率先发起了以军事教育为主的现代化运动。19世纪下半叶，以伊斯兰现代主义者为代表的穆斯林知识精英，为了复兴伊斯兰教，重建穆斯林社会，又在某些地区发起以引进西方教育思想为主要内容的教育改革运动。在伊斯兰教育近代改革进程中，以土耳其和埃及的教育改革最具代表性，它们集中体现了穆斯林世界传统教育面临现代挑战的一种主要反应和取向——教育改革与教育世俗化。

（一）土耳其

在奥斯曼社会，以伊斯兰教法和神学为职业的乌里玛，与中央官僚和军队阶层构成统治联盟，将哲学、科学和神秘主义纳入自己的管辖范围。针对乌里玛的哲学、科学和神秘主义的霸主地位，以伊本·赫勒敦为首的穆斯林学人曾提出过批判，他们反对奥斯曼帝国的经院势力，认为乌里玛经院势力是导致奥斯曼帝国

缺少发展活力的祸根。这种批判的呼声在奥斯曼帝国与欧洲国家冲突中屡遭失败后愈加强烈。之后奥斯曼帝国便进入了一种以欧洲经济、科学技术和军事势力为中心的周边化进程，结果在近代奥斯曼陆续出现了很多穆斯林精英，他们提出了采取新技术，引进新的军事成果的迫切要求。这样，曾在中世纪一度传播到西方的希腊—伊斯兰化的理性与观测科学，以更发达的、西方化的和世俗化的形式又折返到奥斯曼帝国和埃及。当时乌里玛阶层允许这些科学发明和新技术成果的引进是有条件的，即不要对他们在伊斯兰教神学、教法、家庭及儿童教育领域中的主导地位构成威胁。

教育改革的历史条件在奥斯曼帝国渐趋成熟。

近代伊斯兰教育改革的最初动因并非来自教育本身的需求，而是出自统治阶层富国强兵的政治目的。近代的奥斯曼帝国在内忧外患的双重打击下日趋衰落。为了挽救帝国的危亡，奥斯曼王室中的革新派自 18 世纪末起，陆续采取诸多改革措施。他们首先以军事教育现代化为教育改革的突破口，全盘引进西方的军事教育，土耳其成为率先引进西方军事教育的穆斯林国家。18 世纪末，在土耳其苏丹赛利姆（Selin，1789—1807 年在位）的支持下，在首都伊斯坦布尔创办了两所培养军事工程人员和海军军官的新型军校，雇佣法国和瑞典的教官执教。由于遭到军方保守派和某些宗教领袖的强烈反对而被迫搁浅，苏丹赛利姆也因此被废黜。到了 19 世纪上半叶，苏丹马哈穆德二世（Mahmud II，1809—1939 年在位）再次发起改革运动。在教育改革方面，马哈穆德创办了一些新型学校如工程、医学和军事学校，它们不断把传统的马德拉萨中的优秀学生吸引过来，迫使某些马德拉萨关闭。马哈穆德于 1835 年曾选派一些军事院校学生去英国、法国、普鲁士及奥地利留学。他在帝国医学院开学典礼上的讲话，表达了他的教育改革的精神，废止以阿拉伯语为教学主要语言的马德拉萨的传统教

育，开创以科学内容为主的用土耳其语言教学的新尝试。军事院校形成了自我完善体系，率先简化了土耳其文字书写体，由此导致拉丁字母的采用。

自1839年起，土耳其的经济、政治、法律和教育体制因一场史称“坦吉麦特”（Tanzimat，1839—1860年）的改革运动而发生了重大变化。在改革立法、司法、行政、军事的同时，也提出了教育改革措施。阿布杜·麦吉德（Abdul-Mecid）在1845年最高委员会讨论教育委员会组成一事时，曾把教育目的定义为：“传播宗教知识和有用的科学，因为这些对宗教和世界都是必要的，为的是消除人民的愚昧。”由该委员会草拟的报告同样提出，“每个人都有必要首先学习他自己信仰的宗教，教育可使人不依赖于他人的帮助，进而获得有用的科学和技术。”这便是“坦吉麦特”运动中的教育改革的主旨。“坦吉麦特”时期最有影响的教育界有识之士塔辛（Tahin）曾指出，进步的道路就在于要摒弃宗教教义，在于科学和教育的启蒙。

初级教育的世俗化阻力最大，因为宗教传统势力在这一领域中影响最大，直至1870年才开始初级教育的世俗化改革。奥斯曼教育改革的法律依据，是1869年颁布的教育法。其中规定，7岁以上儿童必须接受为期四年的初级义务教育。但在当时传统宗教教育盛行的情况下，这一规定难以实现。为此，该法律中还规定，尽力扩大国家对传统学校的控制，将其置于各地教育委员会的监督之下。1864年教育部设立了一个全民教育委员会，奥斯曼境内各民族（希腊人、亚美尼亚人、天主教徒、基督教徒、犹太教徒）的代表都得到了任命。这是朝着建立世俗教育体制迈进的第一步。由于各地的社会发展水平不一，教育法在各地的实施效果差异很大。一般来说，城市的效果要好于农村。土耳其穆斯林女子学校始建于“坦吉麦特”时代。女子学校的学习科目较为简单，重点学习持家、缝纫和刺绣等家庭实用课程。穆斯林女子学校的

创办，在一定程度上推动了土耳其中学世俗教育的发展。高等教育世俗化改革的步伐要比初级教育迈得更快、更激进。高等教育机构的世俗教育在“坦吉麦特”时期获得很大发展，并在土耳其世俗化发展史上占有很重要的地位。土耳其青年的第一个革命组织便产生于医学院，大多数“青年土耳其”积极分子均为医生。

从19世纪中叶起，开始出现了世俗的官办公立学校与伊斯兰宗教基金即瓦克夫支持的马德拉萨分庭抗礼的局面。这类官办学校既有军事专业的，也有医学和工程专业的，甚至还包括一所法学专业的。这一时期公立的世俗小学和中学也开始建立起来。到了19世纪下半叶，奥斯曼的教育体系形成了一种多元化的格局：官办专科学校、普通公立中小学、马德拉萨、私立学校、私立外国人学校共存。与当时的其他穆斯林国家相比，奥斯曼帝国的教育改革获得了较大的成功。这不仅对土耳其本土，而且对当时仍在其控制下的叙利亚和伊拉克领地也有一定的影响。

19世纪中叶的教育改革运动和教育世俗化的发展，促进了马德拉萨即伊斯兰学校（包括中学和大学）体制的改革。19世纪80年代出现的一类私立学校便成为马德拉萨教改革模式的雏形，这类学校的根本特征是将现代科学与伊斯兰教知识融为一体。20世纪最初十年的马德拉萨改革便是围绕这一根本特点展开的。马德拉萨改革在土耳其的近、现代伊斯兰教育发展史上意义重大，因为就是这种改革模式成为自20世纪60年代起至今在土耳其大获发展的伊玛目—海推布学校先驱。

在1912年，关于教育改革，吉亚·于卡波（Ziya Gokalp）与萨特·贝（Sati Bey）有过一场大辩论。吉亚·于卡波是20世纪初最有影响的土耳其民族主义者。萨特·贝是位超越土耳其民族主义的普世论者。于卡波认为，学校教育体制多元局面将导致学生价值观念的混乱，是造成道德危机的温床。他提议重建一种由国家集中管理的文化教育体制。这一教育体制应当是现代化的、民

族化的和伊斯兰化的。一种按照国家和民族需求建立起来的现代教育体制，必须要与伊斯兰教育相辅相成。于卡波的这种将世俗与宗教、现代与传统、西方化与民族化相结合的教育改革主张，是适应历史潮流的，因此也成为土耳其近、现代教育改革的重要指导思想。萨特·贝则对于卡波的这种主张提出异议，认为这种观点是短视的民族主义论和强化的中心论，它将扼杀个人的主动性和创造性，因而它是狭隘的，有损于人类的普世性潜力。萨特·贝主张一种不分宗教、民族或阶级的普世性的教育体制，因此他认为应关闭宗教教育机构，以普世性的、现代主义的教育机构取而代之。

在1912年的教育改革辩论中形成了这样一种观点：现代文明和文化与伊斯兰文明和文化应该相互协调，因为这两者都倡导理性，它们有理性作为协调的基础。乌里玛不该是传统的卫士，而应是理性的捍卫者。教育部长埃凡迪（E. Efendi）便据此对马德拉萨教育体制进行了自上而下的改革。他首先创办了伊斯兰科学学院，后发展成土耳其第一所现代大学即伊斯坦布尔大学。1914年9月颁布了马德拉萨改革法，根据这项法令，伊斯坦布尔的所有马德拉萨都按初中、高中或大学进行了编制，现代科学与伊斯兰学科的科目也统一进行了安排。在1916年间，马德拉萨的这种改革推广到伊斯坦布尔以外的地区，其间还曾开办了一些专门培养伊玛目和海推布的职业马德拉萨。1916年实施的最根本的教育改革措施，是将马德拉萨的领导权由宗教部门移交给教育部门。这是实现教育完全世俗化的关键性一步，它最终导致了马德拉萨在土耳其共和国时期的消失。

土耳其新型小学教育，约始自1908年。1913年的教育法规定，小学教育要民族化，以土耳其语为教学语言，女孩子上小学属义务教育。新型学校包括小学、中学、技校、军校和师范学校，主要集中在大中城市里，伊斯坦布尔大学最初就是由诸如此类的

专业学校合并而成。而农村的教育仍以马克塔布为主。这些新型学校在小学开设历史、地理和卫生常识，中学阶段增设数学、物理、化学、生物、公民学、土耳其语和波斯语。最初女孩子接受高等教育仅限于师范学校，从1914年起，伊斯坦布尔大学的一些课程开始允许女生听课。值得注意的是，在近代教育尤其是小学教育改革过程中，土耳其与埃及采取了截然不同的做法。土耳其于革命后采取强制方式，于1924年颁布了《教育统一法》，下令关闭所有宗教学校，实行教育完全世俗化。而埃及则实行一种渐进融合的方式，将宗教教育与世俗教育结合，平稳地向新型世俗教育过渡。

（二）埃及

19世纪初，当时埃及总督穆罕默德·阿里（1805—1848年在位）鉴于法国军队侵占埃及的沉痛历史教训，当政伊始便极为重视军队建设，企图创建一支强大的军队。阿里指望通过直接引进西方的军事教育，建立一支欧式的新军。1826年，他选派44名学生组成留学生团去法国学习。早在1816年，阿里在开罗的官邸附近曾创办新型学校。该校除教授《古兰经》和阿拉伯文课程外，还教授土耳其文、波斯文、意大利文以及马术、兵器和兵法的运用等实用军事知识。还有一所新型学校也建在阿里官邸附近，该校专门教授几何和数学。这两门学科与军事教育关系最为密切。在这类早期的新型学校中，学生享受免费供给的衣食，每月还发放一定数额的津贴。专业科目的教员大部分是意大利人，有的还兼任阿里的翻译和土地测量员。早年埃及初具规模的军校，也是在穆罕默德·阿里执政时期由一批法国军官协助创办的。同时还按照法国的管理方式，建立了一座军火库和一所设有附属医院的医校。以后又相继创办了其他类似的教育机构。

穆罕默德·阿里发起的军事教育改革不久便初见成效。由他

一手创建的埃及新军在镇压瓦哈比运动及在对希腊的战争中，表现出很强的战斗力。新型教育的业绩，坚定了穆罕默德·阿里进一步革新教育的信心。后来，由欧洲归国的留学生人数日多，他们被吸收到新的教育机构中来，成为教育改革的骨干力量。新型学校的课程也更加充实，除阿拉伯语、土耳其语、波斯语、法语等语言科目外，还增设了算术、几何、三角、土地测量、物理、射击、兵法、防御工事知识、军事侦察等科目。新型学校的学员，主要来自传统学校的毕业生。为了保证学生来源，国家除采取强制措施外，还辅之以物质鼓励。

最初，新型学校由军事部门管理。1837 年，重新组建独立的管理机构，但仍保留军事性质。新组建的教育部门制定了小学和预科的教育规划。随后在埃及建立了 50 所小学，在校生达到5500人。学校仍称作马克塔布，课程与传统学校一样，7 岁入学，学制分为 3 年或 4 年，所有的学生都在校寄宿，实行准军事管理。每所学校配置一位爱资哈尔大学的谢赫（伊斯兰教长老）出任校长。预科学校有两所，学生总数约 2000 人，皆是从新建小学的毕业生中选拔出来的。预科学校学制为 4 年，课程有语文（阿拉伯文、土耳其文、波斯文）、代数、几何、历史、地理、书法和绘画。学校实行严格的军事管理，学生被视为准军事人员。其中有些学生将被送往专业学校深造，如步兵学校、骑兵学校、炮兵学校以及医校、兽医学校、语言学校等。随着赴欧归国留学生日渐增多，新型学校的主要教学语言由欧洲语言（如法语等）改为本民族语言。据说国家曾有规定，每一位归国的留学生，都要把自己所学专业的课本译成阿拉伯文或土耳其文。这样，以新知识为内容的课本不再使用欧洲文字。由欧洲留学归国的本国教师，也不再需要用欧洲语言来教授。

后来，新型教育曾一度衰落。直至 1867 年，在教育改革家阿里·穆巴拉克的积极倡导下，埃及政府颁布了首批促进教育现代

化的法令。穆巴拉克身居政府要职，便于利用政治权威推进教育的现代化进程。

伴随着新旧教育体制的交替，一种与之相适应的教育规划，开始在埃及政府的领导人中酝酿，其力主者当首推阿里·穆巴拉克，穆巴拉克本人便是这种新旧教育体制的产儿。早年接受传统的马克塔布教育之后，他进了由穆罕默德·阿里创办的一所新型学校，1844 年又被派到法国学习炮兵技术。归国后任职于埃及政府，曾主管过教育、宗教基金和公共事务部门的工作。

与此同时，古老的爱资哈尔大学也开始了改革的尝试。1865 年，一位新任校长提出了一项详细的教改方案。他对当时学校课程设置狭窄、教学水准不高的状况深感忧虑，力主采取断然的改革措施。但改革遇到巨大阻力，很快便以失败告终，他本人也被解职。然而他的教改规划后来却为更多的人所了解和接受，并在一定范围内得到实施。主要是兴办了两种程度不同的培养文职人员的学校：一种是初等学校，另一种是中央直属学校。初等学校包括公立学校和一些马克塔布，主要分布在地方城镇，受地方官员控制。另一类中央直属学校主要分布在一些大城市，直接受政府控制。官方控制的初等学校和中央直属学校，师资条件较好，又直接受政府的督察，便于集中领导，成为推行新型教改规划的场所。这些学校的课程除宗教常识、阿拉伯文和算术外，还设有历史、地理、自然常识、书法和外语。中央直属学校的学生主要来自公立的初等学校和一些马克塔布。入学年龄为 10 岁，学制 5 年。外地学生要在校食宿，学生要穿统一的校服。这类学校也对科普特基督徒的子女开放，并设有基督教课程以满足其对宗教知识的需求。这一措施有利于向国民教育体制的转变，对民族教育事业的发展具有深远的意义。

为解决师资问题，国家于 1872 年创办了一所专门培养教师和政府公职人员的文科学院。学员主要来自爱资哈尔大学预科。同

其他专业学校一样，学生经选拔入学，学费和食宿一律免费，外加一定的津贴。教员部分来自爱资哈尔大学，部分来自新型学校的毕业生或从欧洲归来的留学生。前者教授宗教常识和阿拉伯文课程，后者教授数学、物理、化学、历史和地理。教育学理论和实践课程是空白，因为当时院方既未将这些科目列入教学规划，又无这方面的师资力量。尽管如此，该学院培养出来的大批师资力量，不仅缓解了传统学校和新型学校对合格教师的需求，而且大大促进了教师水平的提高。

继穆罕默德·阿里之后，伊斯梅尔是另一位较为开明的埃及总督。在他任职期间，苏伊士运河开凿通航，随之而来的是欧洲列强加紧对埃及的渗透。爱资哈尔大学的很多教员，包括穆罕默德·阿布杜，曾参加了由著名现代主义者阿富汗尼发动的反英运动。在伊斯梅尔之后的阿拉比总督支持下，反抗英法的运动愈演愈烈，导致英国自由党政府在1882年发起了侵埃战争，于当年9月攻占埃及。这一历史事件，是埃及近代政治历史上的转折点。以穆罕默德·阿布杜为代表的现代主义者开始在教育领域展开了广泛的改革，从此埃及的教育发展又揭开了新的历史篇章。

（三）叙利亚

叙利亚的近代教育发展进程与其他阿拉伯国家有所不同。它与欧洲的文化联系可以追溯到十字军东征时期(11世纪末—13世纪末)。当时黎巴嫩山区的马龙派基督徒便与法国人结盟，从此播下了与欧洲文化交往的种子。18世纪初，马龙派与罗马教皇达成契约，承认教皇的至上权威，为其他基督教少数派树立了仿效的先例。叙利亚从此为天主教的传教活动打开了方便之门，特别是法国的天主教传教团，以宗教教育的形式，大力开展传教活动。以后其他欧洲国家如英国、俄国和希腊，以及美国的各宗派传教组织接踵而至，于19世纪初建立了各宗派的传教教区，其中最大的

是希腊的东正教社团。各自的教区都有相应的宗教学校，国家一般很少干涉。由法国天主教会创建的最高学府，是贝鲁特的耶稣会学院（今圣・约瑟大学），而英国—美国新教组织的最高学府，则是新教学院（今贝鲁特美国大学）。19世纪下半叶，在奥斯曼帝国教育改革运动和西方教会学校的影响下，叙利亚穆斯林的传统宗教教育也开始发生变化。

早在19世纪30年代，叙利亚就创办了一些公立新型学校。1869年奥斯曼教育法颁布后，叙利亚又建立了法国模式的新式学校。新教育法规实施后，不仅创办了新式小学和中学，设置了新课程，还将传统学校置于政府的监督之下，并加强了对外国教会学校的控制。新的公立学校是非宗派性质的，向全民开放。法国的教会学校大力扶持法语和法国文化教育，忽视阿拉伯语和民族文化的学习，毕业生往往都皈依法国的天主教。而美国的、英国的和俄国的教会学校亦各行其是，它们对叙利亚试图统一宗教、民族和语言的努力起到很大的破坏作用。结果不仅造成信仰冲突和文化混乱，而且导致国民教育体制的失败。总之，叙利亚虽是以穆斯林居民为主的国家，但自近代以来，教育已不再是单一的伊斯兰教育，而呈现多元化的倾向。

（四）马格里布国家

北非的近代教育与中东阿拉伯国家有很大的不同。法国统治时期，阿尔及利亚曾有众多的法国侨民。殖民当局曾长期奉行“维持现状”和“不干涉民族信仰”的政策，未实行过重大的社会体制改革。因而，传统的伊斯兰文化在阿尔及利亚仍有广泛的影响，传统的穆斯林学校仍占大多数，阿拉伯语和伊斯兰教常识为教学的主要内容。在很多阿尔及利亚的学校中，孩子们每日清晨都要背诵“伊斯兰教是我的宗教，阿拉伯语是我的母语，阿尔及利亚是我的祖国”。

突尼斯在法国占领时期的教育状况，与阿尔及利亚大致相似。伊斯兰传统教育体制，集中体现在宰图那经学院，该院在突尼斯的地位类似于爱资哈尔大学在埃及的地位。19世纪下半叶，伊斯兰现代主义思潮在突尼斯兴起，对传统教育体制产生一定的影响。突尼斯的统治者继奥斯曼苏丹和埃及总督穆罕默德·阿里之后，在突尼斯创办了两所新型学校，一所为军校，另一所是文科学校。后因财政拮据，半途而废。其后，教育改革运动在海亚尔·帕莎首相（1873—1877年在职）大力支持下再度兴起。他主张将西方科学知识与伊斯兰文化传统融为一体，曾创建一所教授欧洲语言的沙迪克学院。此后，“青年突尼斯党人”兴起，于1896年创建伊本·赫勒敦学院，试图用新型教育观点改革传统宗教教育。

摩洛哥的教育体制直至19世纪末仍沿袭传统的方式。非斯的凯鲁万清真寺大学如同突尼斯的宰图那经学院一样，是摩洛哥传统教育的最高学府。它的历史甚至比开罗的爱资哈尔大学还要悠久，但名气不及爱资哈尔。19世纪下半叶，伊斯兰现代主义思潮经埃及传入摩洛哥，使传统教育思想发生某些变化。摩洛哥的苏丹为促进教育体制改革，曾选送一些学生去欧洲留学。在现代主义者阿尔·杜卡里（1878—1937年）的推动和协助下，凯鲁万大学采取了某些改革措施，增设了自然科学和宗教历史课程。然而，由于摩洛哥的苏丹对宗教改革怀有戒心，未能将教育改革推广和深化。摩洛哥的宗教教育仍以传统方式为主，遍布全国各地的新老苏非教团极为活跃，成为向穆斯林大众传授宗教文化知识的重要渠道。

（五）现代主义与教育改革

现代主义者们以复兴伊斯兰教、重建穆斯林社会为己任。为此他们力主宗教与社会改革，教育改革便是其改革纲领的主要内容之一。现代主义者实施改革的指导思想，是为伊斯兰教注入理

性，其改革纲领的理论基础是把伊斯兰教视为理性宗教。现代主义者认为，西方列强的优势在于他们有发达的科学技术和军事力量，而这一切又同他们尊重科学、重视教育有直接的关系。既然现代科学与教育的核心是理性，因此现代主义者主张重新启用“创制”原则，力图重新解释《古兰经》，深掘伊斯兰教的理性精髓，从而为教育与社会改革提供理论根据。

在以现代主义为指导思想的教育改革中，突出的代表人物当推埃及的穆罕默德·阿布杜和印度次大陆的赛义德·阿赫默德汗。

阿布杜与爱资哈尔大学

穆罕默德·阿布杜（Mohammad Abduh，1849—1905 年）被誉为阿拉伯现代主义之父。早年受过传统的伊斯兰教育，后就读于埃及爱资哈尔大学。因受阿富汗尼的影响，他在青年时期就立志献身于复兴伊斯兰教、重建穆斯林社会的事业。1822 年，因涉嫌参与反英民族起义遭到流放，后自贝鲁特辗转到巴黎。1888 年结束流放生活，回到故乡埃及，从此转向社会改革活动。

阿布杜特别注意探讨理性主义原则在宗教中的作用，在他的代表作《论认主独一》中，对理性与宗教的关系有精辟的阐述。他认为，宗教与理性是互补的：一方面宗教启示是超验的，因而高于人的理智；另一方面宗教里的真伪、是非又需要诉诸理性判断。同样，宗教与科学之间也是一致的：科学是对自然的理性认识，而自然是真主的造物，宗教是真主的启示，它们都源自真主。阿布杜强调伊斯兰教与现代进程之间的一致性，意在使伊斯兰教摆脱传统上的僵化解释，使之适应现代社会环境的需求和顺应历史条件的变化，为伊斯兰教育的现代化改革清除障碍，铺平道路。

早在爱资哈尔大学求学期间，阿布杜就曾在报刊上发表过文章论述教育问题，他呼吁大力发展教育，学习现代科学技术。他主张学习各方面的科学知识，既包括传统教育的课程，也包括

“那些对我们的新时代生活有用的新学科”。他曾指出，欧洲国家之所以强大富有，人才辈出，其关键就在于教育与科学发达。他主张将物理、化学、医学等学科的教材译成阿拉伯文，同时也译介文明史方面的外文著作。他还曾提议在爱资哈尔增设数学、物理、化学、医学等新学科。然而，阿布杜的教育改革思想，在爱资哈尔这一传统宗教教育的世袭领地不能不受到保守势力的攻击。阿布杜本人也曾遭到排挤，在毕业生资格审查时遇到很大麻烦，险些未获通过。

大学毕业后，阿布杜曾兼职执教于爱资哈尔大学系统的三所主要学院，深受青年学生的欢迎。他曾将斯宾塞的教育学名著《教育：德、智、体》（法文版）译成阿拉伯文。阿布杜深受斯宾塞教育思想的影响，吸收其思想精华，运用到教育改革的实践中去，为那些受过现代思想熏陶的青年师生所赏识。由于阿布杜在教学中始终贯穿理性主义指导原则，鼓励学生独立思考，大胆运用“创制”原则来解释经训中无据可依的问题，因而招致爱资哈尔宗教保守势力的攻击，诋毁他为离经叛道且善于诡辩的“哲学家”。保守派指责他“讲的是法语，读的是欧洲人的书籍，教的是哲学家的思想，又到过欧洲旅行，他配得上（伊斯兰）先生的称号吗”？

阿布杜借兼任爱资哈尔校刊编辑之机，曾巧妙地宣传过现代主义的教育思想。他还促成了爱资哈尔成立一个新的教育咨询委员会，他当时是委员会成员之一。在他的影响下，该委员会在建立初期曾批准一项建议，试图通过拨发教育经费，将外国教会学校置于国家监督之下。该项建议后因埃及发生反英运动而被搁置。阿布杜还提出，爱资哈尔作为宗教教育中心，应与世俗的现代教育体制相结合，而不应墨守陈规，抱守残缺充当伊斯兰教中世纪文化传统的博物馆。为此，他曾建议开设一所独立于爱资哈尔大学的培养法官的学院。但爱资哈尔大学校长以违背该校传统宗教

教育的宗旨为由，予以否决。后来，阿布杜本人也被迫退出爱资哈尔教育委员会。

英国侵占埃及后，阿布杜因涉嫌参与反英运动而被流放到贝鲁特，在那里继续从事教育改革活动。阿布杜曾在当地的苏塔尼学校任教。他用现代理性主义观点来讲授教义学，他的教学笔记后来成为经典教材，曾再版数次，并被译成外文。为了更新课程和教学方法，他曾专门写过两封信函，分别论及奥斯曼和叙利亚的教育状况。他在致奥斯曼苏丹的书信中，谈及他对当时奥斯曼帝国三类学校的看法。他指出，公立初等学校除阅读课外，还应开设作文、算术和伊斯兰教史，辅之以适当的宗教和道德教育；培养文职和军职官员的公立专业学校，除专业课外，也应加强宗教和道德教育；培养乌里玛的职业学校，应增设伊斯兰教史和一般历史课程。阿布杜认为，这三类学校的课程设置，在保障宗教道德教育的同时，都应进行适当的调整。专业学校应当增设外语、数学、物理和其他自然科学课程，以满足社会各行各业对人才的需求。在致叙利亚总督的书信中，阿布杜指出叙利亚民族的多种宗教派别构成对教育的影响。他提请总督注意外国教会学校的教育有损于国家和民族的利益，指出教会学校向穆斯林学生灌输亲西方思想。他还提议，应把阿拉伯语作为初级学校共同的教学语言，以便培养学生的爱国主义的思想。

1888 年阿布杜结束流放生活返回开罗后，便全力投入教育与司法领域的改革，甚至在他出任埃及总穆夫提（埃及最高司法官职）后，仍常常抽空到爱资哈尔大学发表演讲。阿布杜曾是爱资哈尔的学生和教师，深知在爱资哈尔实施教育改革的艰巨性。他痛感爱资哈尔缺少科学研究的气氛，对道德教育状况也深为不满。他认识到在这个由保守派把持的教育机构中，教改只能从课程设置入手，循序渐进地进行。此外还要建立督学机构，引进考试制度和学位制度，改变过去那种死记硬背的学习方法，引导学生注

重理解。阿布杜还就爱资哈尔大学的隶属问题提出过一项重要建议：将这所大学置于教育部或宗教基金部管辖之下，赋予其特殊地位。他的这项具有远见卓识的提议，很遗憾当时未被采纳，直到近百年之后的本世纪70年代才付诸实施。爱资哈尔大学的近代改革，与阿布杜的教育改革实践密切相关。阿布杜的晚年，特别是从1895年至1905年的10年间，把主要精力倾注于古老的爱资哈尔大学的教育改革工作。早在1892年他就向埃及新任总督提出教改方案。1895年，他被任命为教育咨询委员会委员，以政府代表身份参加爱资哈尔大学行政管理委员会的工作。

爱资哈尔从1872年起便经历了一系列的管理体制的改革，当年颁布的一项教育法令，规定了爱资哈尔的11种考试科目。1887年爱资哈尔展开关于是否要增设数学、天文学、物理学和化学课程的讨论，直到1898年才正式开设这几门自然科学课程，但仍未被列入必修课。直到1908年，才将它们连同历史、地理列为必修课。1907年爱资哈尔又建立了一所独立的学院，培养伊斯兰教法方面的专业人才，毕业后效力于宗教法庭。当1911年的教育法令把12年学制增改为17年，并将学制分为初等、中等和高等三个阶段后，新知识学科便限定在第二个阶段进行，而高等教育只教授宗教课程。哲学这门令逊尼派乌里玛望而生畏的科目直至1930年才开设，随后又增设了心理学和社会学科目。但这些新学科仍被列为中等教育阶段的教学内容，结果造成新学科的教学内容肤浅，水准不高。爱资哈尔的全盘现代化教育直至20世纪60年代和70年代才最终实施。

值得指出的是，阿布杜倡导的伊斯兰教育改革非常注重传统与现代、宗教与科学、神学与理性的协调与融合问题。阿布杜不仅主张爱资哈尔要引进欧洲的现代知识教育，而且也注重挖掘早期伊斯兰教思想传统的精华，比如他主张开课讲解穆斯林史学家伊本·赫勒敦的名著《历史绪论》及穆尔太齐赖派的理性主义的

神学著作。历史证明，阿布杜的这种教育改革指导思想不仅在当时的条件下而且在未来的发展中是行之有效的，是有远见卓识的。阿布杜作为一位埃及著名的教育改革家，其教育改革方案生前并未得到全面实施，但其改革指导思想后来对埃及甚至对整个穆斯林世界的近、现代教育改革，都产生了不可估量的深远影响。

阿赫默德汗与阿利加尔学院

印巴次大陆的赛义德·阿赫默德汗（Seyyed Ahmad khan，1817—1898 年）被公认为是伊斯兰现代主义的先驱。伊克巴尔称誉他为“第一个感受到伊斯兰教新取向的需求并努力付诸实施的现代穆斯林”。阿赫默德汗曾试图建立一个现代主义的伊斯兰教理论体系，据以理顺现代科学与传统伊斯兰教的关系。由于深受 19 世纪欧洲理性主义哲学和自然科学的影响，他甚至提出，伊斯兰教是理性与自然的宗教，深信安拉的语言即《古兰经》与安拉的造物即大自然之间绝无矛盾。阿赫默德汗认为，宗教的宗旨是确立规范世人行为的伦理准则，其实质是真理而非信仰。宗教即真理，则应与自然法则相一致，当然也可以借助理性来认识。阿赫默德汗对理性推崇备至，他虽以《古兰经》为最高权威，视为理性宗教的渊源，但实际上在启示与理性的取向上，他更偏重于理性。他曾指出，当启示不足以解释伊斯兰教时，理性则可指点迷津。他认为，宗教启示与科学理性之间具有一种相辅相成、协调一致的关系。可见，科学理性是阿赫默德汗的现代主义理论的基石，也是他实施现代主义教育改革的根本指导思想。

赛义德·阿赫默德汗为伊斯兰现代主义在印巴次大陆的理论奠基人，他一生主要致力于教育与文化改革。阿赫默德汗出身于德里的一个没落的莫卧儿封建贵族家庭。青年时代曾效力于英国东印度公司。1857 年印度反英起义失败，印度沦为英国殖民地。阿赫默德汗认为英国对印度的殖民统治是合法的，在英国的统治下，印度穆斯林可以和平地生活，他由此拥护英国的殖民统治。

然而，阿赫默德汗关注的并非政治，而是对印度穆斯林推行西方式的新型教育，在印巴次大陆实施教育改革是以他为代表的阿利加尔运动（即印巴次大陆的现代主义改革运动）的主要内容。阿赫默德汗认为，印度穆斯林现实苦难的根源在于文化落后，愚昧无知，而只有改进教育，普及科学文化知识，才能最终使他们摆脱社会的困境。为此，他力主改革传统的伊斯兰教育体制，大力推行西方现代教育，以培养能适应现实社会需求的新一代的穆斯林。早在1856年，他就创建了“全印穆斯林协会”。1859年，他提出以英语为教学语言，主张发展西学。1864年，他在印度北方邦的阿利加尔建立了“科学协会”，译介西方的经典著作和科技、教育书籍。该协会曾将大量的英文科技书籍译成乌尔都语，极大地促进了印度穆斯林的新型教育。1866年，他又创立了“英印协会”，以加强同英国殖民当局的联系。1868年，他在印度北部的几个穆斯林集居区分别建立了“穆斯林教育委员会”。该委员会每年都在印度的不同地区举行会议，有效地促进了各地的教育工作。1869年至1870年，阿赫默德汗为组建阿利加尔学院，专程赴英国剑桥大学考察，以借鉴英国的教育体制。1886年，他创立了与印度国民大会党相对立的“全印穆斯林教育会议”，提出了20项教育与社会改革目标。阿赫默德汗亦曾对穆斯林妇女的教育予以高度重视，但他不主张对妇女进行新型教育，而赞成对她们进行传统教育和实用知识教育，这反映了他在教育观点上的历史局限性。

创建阿利加尔学院是阿赫默德汗在教育改革事业上做出的最突出的贡献。这所以英国剑桥大学为样板，于1875年建立于阿利加尔的印度穆斯林最高学府，最初名为英属东方穆斯林学院（1920年易名为阿利加尔穆斯林大学）。阿利加尔学院的办学宗旨，是培养既能吸收西方文化科学知识，又能秉承伊斯兰教早期传统的新一代穆斯林精英。故在教学方法、课程设置、招生对象等方面明显有别于印度传统的伊斯兰经学院。阿赫默德汗试图通过新的课

程设置和新型学校，传播西方的科学知识、社会意识和道德价值观念，进而培养出在政治、道德、知识和才能上适合英国殖民统治需要的穆斯林，以实现在英国统治下穆斯林社会的复兴。阿利加尔学院采用伊斯兰文化知识与英语学习相结合的教学方式，试图将宗教信仰知识与新知识学科融为一体，创立一种具有新思想意识和活力的宗教观。阿利加尔学院是一所非宗派性的高等学院，向逊尼派和十叶派穆斯林的子女开放，还招收少量印度教背景的学生入学。然而，阿赫默德汗的教育改革规划在实施过程中，亦曾遇到校方和社会方面的压力。一方面，校方担心因传统宗教势力和社会舆论的反对而失去公众对学院的支持，并未完全采纳阿赫默德汗激进的教育思想，而采用一种偏于保守的态度；另一方面，阿利加尔的早期毕业生由于科学基础知识薄弱而表现平平，结果招致传统宗教势力的嘲讽。后来学院的宗教课程仍由保守的穆斯林教师执教，而新知识学科则由留学欧洲的教师和外籍教师讲授，形成传统宗教与现代科学对峙的局面。尽管如此，阿利加尔学院仍不失为印度次大陆传统伊斯兰教育改革的样板，一度被誉为印度的伊顿公学。

阿利加尔学院的主要业绩，并不在于课程设置的改进或学术人才的培养上，而在于对学生进行社会意识和道德观念的教育上。阿利加尔学院后来成为伊斯兰现代主义在印度次大陆的发源地，至 20 世纪中叶，它已成为培养穆斯林政治精英的摇篮。它培养出的包括政府官员、律师、记者等穆斯林知识阶层，既有新观念又不乏民族主义精神。他们后来积极参加了反对英国殖民统治的运动。

三、现代伊斯兰教育

第二次世界大战后，大多数穆斯林国家摆脱了西方的殖民统

治，走上独立发展的道路。国家的独立，民族的解放，为伊斯兰文化教育事业的发展奠定了基础，创造了有利环境。战后，恢复与发展经济成为穆斯林国家的首要任务，发展教育的重要性和紧迫性也更加引起国家的重视，并被纳入国民经济与社会发展计划，开始改变殖民统治时期的盲目、被动状态，使教育的发展与社会发展同步，逐步走上正轨。但由于各国的国情不同，采取的方针政策不一，导致教育发展的不平衡。

（一）土耳其

土耳其的现代教育始自凯末尔时代（1923—1938 年）。土耳其在凯末尔领导下成功地进行了资产阶级民主革命，于 1929 年建立了共和制国家，确立了政教分离的原则。在教育领域，首先确定了世俗教育的发展方向。1924 年颁布了教育统一法，取缔了所有的马德拉萨，关闭了各类少数民族学校、教会学校及外国人学校，取而代之的是统一的、现代的和民族的世俗学校。新型学校的教育指导思想是理性主义的科学至上思想。教育统一法考虑到土耳其穆斯林的传统和现实，在取缔马德拉萨的同时，又允许开办了一些专门培养神职人员的新型的伊玛目—海推布学校，以造就开明的伊玛目、海推布及其他宗教职业人员。伴随土耳其共和国世俗化发展的深入，伊斯兰教育又遭挫折。伊玛目—海推布学校在 1932 年遭关闭，伊斯坦布尔大学的神学院在 1933 年亦被取消。但自 20 世纪中叶起，土耳其政局开始发生了重大变化，伊斯兰教育也出现了新的转机。1949 年，安卡拉大学增设了神学院。这一措施在小范围内恢复了高等宗教教育。在此期间，一些伊玛目—海推布学校在某些省份相继设立。

1961 年创办了一所高等伊斯兰教学院。由于伊斯兰教育的发展，教育部于同年成立了宗教教育局，专门主管伊斯兰教育工作。60 年代末又开办了三所高等伊斯兰教学院。至 70 年代末，已开设

八所四年制高等伊斯兰学院及二所五年制的大学附属学院。据1987—1988年度统计，初中程度的伊玛目—海推布学校已达376所，高中程度的为341所，全部在校生为240000人。在1985年至1986年度，整个土耳其共有4000所世俗的、普通公立初级中学和1206所高级中学，全部在校生达2400000人。在1985—1986年度中，伊玛目—海推布学校与世俗化普通中学的学生比例达到1：10，而1965—1966年度的比例为1：37。可见伊斯兰教育的发展在现代土耳其是如何迅猛。

自20世纪60年代以来，伊玛目—海推布学校的体制已发生了变化，由专事培养伊玛目、海推布和准备升入高等伊斯兰学院或神学院深造者的宗教职业教育，转变为宗教—世俗一体化的教育体制。它们的毕业生可升入国立大学的各种专业中继续深造，同时也可以作为公务员受聘于宗教事务指导部，从事伊玛目和海推布职业。事实上，绝大多数伊玛目—海推布学校与普通公立学校并无大差别，只是增设了伊斯兰教知识课程，但仍以普通教育内容为主，如它们也开设数学、物理、化学、生物、地理、历史、语言等自然科学和人文科学课程。学生毕业后可按自己的志趣，选择多种职业。伊玛目—海推布学校体制是一种新型的现代伊斯兰教育体制，它是土耳其的多党制政治现实、伊斯兰教传统和穆斯林社会生活现实相协调的历史产物。

（二）埃及

1922年埃及获得有条件独立后，国家的教育事业仍未走上正轨。当时的初级教育分为两类。一类为四年制，学业结束后一般不再继续升学。另一类为六年制，这类学校的入学条件较为严格，教学条件更为优越，学生毕业后可升入中学。1925年，埃及大学由私立转为公立后，设立了4个学院，分别为医学院、法学院、艺术学院和科学院。后经20年的发展，扩建成拥有10所学院，学

生逾万名的综合大学。1950年在开罗开办了一所名为阿因·夏姆斯的国立大学，1957年在艾斯尤特又创建一所大学。到1952年埃及革命前夕，国立小学生人数已达100万，中学生逾12万，技校生2.8万余人，大学生3.7万余人及167名留学生。儿童从6岁至12岁实行免费义务教育，对在校生免费提供一份午餐。学校课程内容丰富，包括《古兰经》、伊斯兰教宗教教育（非穆斯林子女可选学）、阿拉伯语文、算术、应用几何、自然常识、绘画、体育、音乐、卫生、爱国主义教育及手工等，重点课程为宗教、爱国主义教育和阿拉伯语文。初中教育三年制，教育目的不是为了将来继续升学，而是为毕业后走向社会作准备。学生要接受有关农业、手工技艺、经商和操持家务的培训，成绩好的还可以进入职业技术学校或相应的专科学院深造。应用技术教育在埃及曾一度发展迅速。

如果说战后土耳其宗教教育的复兴是来自穆斯林大众的社会需求，并辅之以政府的支持，那么集中反映在爱资哈尔大学的埃及现代伊斯兰教育的发展，则主要是政府部门自身的工作成果。在当代土耳其的宗教教育发展过程中，新一代土耳其的穆斯林知识分子弃旧图新思想观念更加开放。而爱资哈尔的情况则截然相反，经学院几乎原封不动，新变化仅限于增设了农学院、商学院、医学院和工学院。战后，古老的爱资哈尔大学已不再是单一的宗教院校，但仍充满着浓烈的正统宗教气氛。

爱资哈尔大学的教育体制改革之所以步履维艰，是因为它长期背着沉重的“正统”包袱，它进行的教育改革措施，仅限于修补性的改组而非大刀阔斧的改革。直到1939年国家颁布教育法令后，爱资哈尔大学才设立了伊斯兰神学院、教法学院和阿拉伯语研究学院三个宗教学科分院。战后爱资哈尔的突出变化是在20世纪60年代。1961年埃及政府通过一项教育法令，决定在保留传统的同时，引进现代科学，在爱资哈尔大学增设医学院、农学院、商

学院和工学院。爱资哈尔大学现代教育的发展，一方面促使伊斯兰教能更快地适应现代社会的需求，这无疑是伊斯兰教自身的进步；另一方面，它对埃及的社会进步，也有重要的意义。1962 年，爱资哈尔大学又增设了一所女子学院，于 80 年代扩建为女子大学，并增设了女子医学院。爱资哈尔大学的毕业生，后来许多人成为医生、商业管理人员、工程师和农学家，他们既有坚实的专业技术知识，又有系统扎实的宗教基础知识，素质一般要高于其他高校的毕业生。

（三）伊朗

由于社会条件不同，当代伊朗的伊斯兰教育有其自身的特色，明显不同于逊尼派占统治地位的伊斯兰国家。近代以来，特别是从 19 世纪下半叶起，伊朗的十叶派宗教学者（乌里玛）阶层在政治上已发展为一支强大的力量，具有严密的组织、较强的经济实力和广泛的社会联系，得到商人、手工业者和城市市民的支持。19 世纪末，在反王权斗争中形成的宪政制度，从法理和体制上加强了宗教学者的地位。自此，尽管伊朗的伊斯兰教育仍受王权的限制，但已表现出独立发展的倾向。伊朗政府曾于 1907 年、1911 年和 1934 年先后四次颁布法令，企图将伊朗十叶派的宗教教育纳入国民教育体系，但收效甚微。自 60 年代起，巴列维国王发起以企业国有化、土地改革为主要内容的“白色革命”，其中亦包括扫除文盲、改革宗教教育等内容，但遭到宗教界的抵制。

革命前的伊朗，全国除有较发达的国民教育体系外，还有自成一体的宗教教育体系。伊朗十叶派传统宗教教育的一个显著特点是注重哲学教育。伊朗的乌里玛在政治上有较强的力量和相对独立的地位，他们的哲学思维较逊尼派更为自由和更具批判性。这种状况使他们对哲学产生偏爱，以哲学课程为传统宗教教育的主要内容，这也是伊朗十叶派与逊尼派在宗教教育上的主要区别之

·。然而，十叶派在哲学教育上的那种唯理论倾向，对教法学的影响却是微乎其微的。在伊朗，实体法规的教学活动依然是传统式的，以死记硬背的方式学习中世纪的经典教法著作。全国数万座清真寺皆是传统伊斯兰教育的场所，其中以圣城库姆、马什哈德、伊斯法罕、设拉子等地的清真寺经学院或马德拉萨的高等教育尤为著名，均以培养高级教职人员为宗旨。此外，德黑兰大学、马什哈德大学等国立非宗教院校也开设伊斯兰文化课程，培养国家需要的“官方”教职人员和研究人员。

较之现代世俗教育，伊朗十叶派的现代宗教教育虽然也有过分重视宗教传统的一面，但它也注重理性主义和批判精神，对社会现实问题也较为关注。这种倾向既同近代以来居主导地位的乌苏勒学派（重视理性的教法学派）传统有关，又同十叶派宗教学者内部自由派思想家的影响有关。其中对伊朗的教育发展最有影响的人物和组织分别是阿里·沙里亚提（1933—1977 年）和“宗教月刊协会”。

1960 年，伊朗出现了一个由名为“宗教月刊协会”的组织发起的运动，反对以死记硬背方式学习伊斯兰教经典。“宗教月刊协会”是个较激进的宗教组织，它设有一个宗教权威委员会，试图发布关于宗教问题的权威意见。并在注重教法学的同时，力图强化学校中的宗教伦理学、神学和哲学教育。其目的在于使人们认识到伊斯兰教是一种包罗万象的生活方式，如能真正实施“创制”原则，便可产生新思维和解决实际问题的新办法。1963 年，伊朗政府将该协会取缔，并封闭了它的刊物。

此后不久，伊朗出现了一个由阿里·沙里亚提领导的更为激进的运动，名为“侯赛因之路”。沙里亚提既受过传统的伊斯兰教育又在西方的大学获得过社会学博士学位。他主张加强穆斯林的社会道德意识和“政治的激进主义”。他的教育思想明显有别于与世无争的传统宗教教育思想，强调实用和批判精神，以提倡原教

旨主义为基本特征。沙里亚提曾提出现代化运动的蓝图，试图从《古兰经》引导出社会历史学的原理，并将现代社会历史学原理应用于对《古兰经》的解释。在这个庞大的研究规划中，沙里亚提力图建立一种新的伊斯兰教育，其指导思想要与对《古兰经》的理解相吻合，教育方式要与传统的伊斯兰教育有明显的区别。沙里亚提认为，传统的伊斯兰教育方式是“将伊斯兰教倒置”。为实现其现代化蓝图，沙里亚提到处发表演说，并大量著书立说，先后著有《怎么办?》、《哲学进化史》、《论伊斯兰社会学》等著作，以唤起民众、扩大影响。但数年后他领导的“侯赛因之路”运动被镇压下去，他本人也被关进监狱，随后又遭流放，于1977年7月在伦敦去世。沙里亚提的思想，对当代伊朗的青年学生具有很大影响力，不论是那些受过现代世俗教育的，还是受传统宗教教育的，对他的号召都报以热烈的以至狂热的响应。人们认为他是伊朗“伊斯兰革命”最有影响的精神领袖之一。

（四）巴基斯坦

如同所有发展中的伊斯兰国家一样，巴基斯坦的宗教教育也经历过新旧体制的交替。不同的是，巴基斯坦这一新生的穆斯林国家是以伊斯兰教为旗帜而于1947年取得独立的。巴基斯坦历届政府都强调，国民教育要有民族性和时代精神，主张将宗教道德教育纳入国民教育体系，而对传统的宗教教育不予鼓励。巴基斯坦的开国元勋穆罕默德·阿里·真纳在1947年8月的一次集会上，号召教育工作要建立一个能反映自身历史和民族思想的、符合国情并富有成效的教育体系。50、60年代巴基斯坦宗教学校开始迅猛增长。布托总理在1972年就教育政策发表的一次施政演说中表示，私立宗教学校应当维持现状。而巴基斯坦的宗教政党则尤为重视传统宗教教育，甚至把“教育伊斯兰化”列入政党纲领。他们对政府在教育导向上的自由化倾向极为不满，从而造成政府

与宗教界之间的摩擦。

印巴分治初期，巴基斯坦的传统宗教学校有所增加。当时惟一的一所综合大学是位于拉合尔的旁遮普大学。在大学的附属院校内，宗教教育是作为公共课而开设的，无需严格的教学要求。如伊斯兰教方面的课程，可不必学习阿拉伯语。这所大学还设有一个东方学院，开设伊斯兰教和印度教的文学课程，性质上属于文化教育而非宗教教育。1950年，旁遮普大学开设了伊斯兰教系。50年代初期，信徒大学增设了伊斯兰教历史和文化系。1961年，在拉合尔成立了一所乌里玛学院，对在职的乌里玛进行短期轮训，由行政管理人员、经济学家等专业人士为其讲课，学习宗教以外的各种知识，使他们了解更广泛的社会问题。实践证明，这是一种行之有效的办法，它有助于缩短传统派与现代派的差距。1963年，一所名为贾米·阿巴西亚的古老宗教学校被改建为“伊斯兰学院”，但其学制类似于普通中学。该学院除开设伊斯兰传统教育科目外，还增设了经济学、历史、地理、统计学和哲学，课程设置明显受爱资哈尔大学的影响。毕业生得到国家承认，享有12年制普通中学毕业生的同等待遇。1960年，在阿尤布汗总统支持下，于卡拉奇建立了一所伊斯兰教研究中心（后易名为“中央伊斯兰教研究所”），用现代主义观点从事伊斯兰教研究。巴基斯坦政府早在1954年曾在拉合尔创办一所伊斯兰文化研究所，旨在弘扬伊斯兰现代主义思想，抵制右翼和原教旨主义势力的活动。该研究所出版过大量通俗书刊，促进了伊斯兰现代教育的普及。1980年，齐亚·哈克总统执政时期，在宗教复兴势力的鼓噪下，创建了一所“沙里亚大学”（或称伊斯兰教法大学）。

在巴基斯坦现代教育发展中，当代著名的现代主义学者法兹勒·拉赫曼是位值得一提的重要人物。拉赫曼早年受过传统的宗教教育，后来留学于英国牛津大学，获哲学博士学位。归国后历任巴基斯坦首任教育部长、中央伊斯兰教研究所所长及阿尤布总

统的宗教事务顾问等职。他的思想对巴基斯坦政府决策产生过很大影响。晚年他在美国芝加哥大学近东语言与文明系任伊斯兰思想教授，著有《伊斯兰教》、《伊斯兰教与现代性》等著作。在后一部著作中，拉赫曼详细地论述了伊斯兰教育思想的发展历程，特别是对近代以来伊斯兰思想在现代主义影响下的发展，提出了许多独到的见解，对研究伊斯兰教育思想有重要的参考价值。

（五）印度尼西亚

印度尼西亚独立后，由于三种主要的政治力量（民族主义、伊斯兰教、印尼共产党）互相对立，国家政治生活经历了很长一段动荡时期。印度尼西亚政府部门，主要是教育部和宗教事务部，曾用数年时间共同制定出伊斯兰教育的科学研究项目。同巴基斯坦一样，建国后几乎在同一时期，印度尼西亚也开始按照现代条件推行新型伊斯兰教育。在印度尼西亚，伊斯兰教政党和组织尽管在政治领域屡遭挫折，但在推行伊斯兰教育方面却富有成效，因为马斯友美党、伊斯兰教师联合会等宗教政党早在独立前在宗教教育领域就颇有实力，拥有数以千计的自成系统的宗教学校。印尼的伊斯兰教育事业，在初期阶段曾面临着与其他穆斯林国家相似的问题，主要是缺乏现代教育所需要的师资和研究力量，解决方式也同巴基斯坦等国一样，即传统渠道与现代手段相结合。多年来，国家派出大批留学生，去埃及的爱资哈尔大学学习伊斯兰教课程，还经常邀请该校教授来印尼讲学，交流学术思想。这一举措不仅为印尼的现代宗教教育培养、输送了大量人才，促进了传统教育观念的转变，也为现代主义思想在东南亚的传播，提供了广阔的天地。

在印度尼西亚，普通宗教学校的教学活动仍依靠传统的伊斯兰教师。有些地方的学生，白天去普通学校学习文化知识，晚上在宗教学校接受宗教教育。从60年代起，一种称为“国立伊斯兰

学院”的高等教育机构，在一些大城市如雅加达等地兴起。这些学校的课程设置有些类似于埃及的爱资哈尔大学，分设四大科系，它们是教义学、伊斯兰教法、教育学（以培养师资为主）和伊斯兰人文学科（以阿拉伯语为主）。很多印尼的学生和学者都能讲流利的阿拉伯语。印尼当代伊斯兰教育的发展在很大程度上得益于与外界、特别是与爱资哈尔大学的交流，但其基本发展趋势仍体现了印尼自身的传统特点。

（六）摩洛哥

北非的穆斯林国家中，只有摩洛哥幸免于奥斯曼帝国的统治，但它终未逃脱外国殖民者奴役的厄运。法国于 1912 年对摩洛哥强制实行保护国权利，使其沦为法国的“保护领地”。当时摩洛哥的学校仍属传统类型，小学一般为经文学校，中等学校以马德拉萨为主，高等教育主要集中在非斯的凯鲁万。凯鲁万大学不如爱资哈尔那样声誉显赫，但它却是伊斯兰教历史上最早建立的高等学府，比爱资哈尔大学早建一个世纪。尽管与埃及等阿拉伯国家在地理位置上相隔遥远，但其伊斯兰教宗教教育，不论是教学方法还是课程设置，在当时都属于伊斯兰传统教育体制。

在 1925 年之前，法国对摩洛哥实行的是一套殖民主义的奴化教育。法国殖民者对传统的穆斯林学校不予扶植，而大力发展法国式的学校，极力赞助那些实施法国人与穆斯林子女混合教育的学校。在混合学校中，以法语为教学语言，而阿拉伯语则作为一种“外语”来教授。法国殖民者还利用教育和管理手段，来分裂讲柏柏尔语的穆斯林少数民族与讲阿拉伯语的穆斯林之间的关系，以图破坏穆斯林民族团结，导致传统宗教教育的衰退。

1925 年，在西班牙占领区爆发了一次民族起义，以后又蔓延到法国占领区，形成早期的民族解放运动。1927 年，解放运动在教育文化领域产生巨大反响，在法国求学的阿尔及利亚、摩洛哥

和突尼斯的学生共同发起组织了穆斯林学生联合会。他们提出了共同的教育改革方案。首先是开放伊斯兰经文学校，使之能与法国人和西班牙人的学校抗衡。其次是改革传统教育的内容，用阿拉伯语教授各种现代科目。在摩洛哥，教育改革运动是由独立党人参与实施的，得到王室的积极支持。穆斯林教育改革运动于30年代有了较大发展，后来虽在第二次世界大战期间曾一度停滞，但战后又恢复了发展势头。到1948年，穆斯林学校已超过100所，学生人数超过国立学校。穆斯林学校使用的教科书均用阿拉伯语文编写，教学语言也为阿拉伯语。

经过长达十余年的谈判，法国和西班牙于1956年承认摩洛哥独立。1958年摩洛哥国王在议会发表施政演说，强调教育要贯彻“摩洛哥的思想，阿拉伯语言和伊斯兰教的精神”的原则。摩洛哥于1957年创办了拉巴特大学（后改名为穆罕默德五世大学）。它是在法国统治时期的三个研究所和教育中心合并的基础上扩建而成的。当时只有文学系、法律系和科学系，以后相继增设了伊斯兰教法系和医学系。建校初期的任职教授多数为法国人，教学语言为法语。1962年在非斯和卡萨布兰卡建立了两所分校。非斯的凯鲁万大学在60年代前还只是个传授阿拉伯语和伊斯兰教课程的高等专科学校，它于1962年正式改为大学，并在得士安和马拉喀什设立两所分校。

（七）沙特阿拉伯

沙特阿拉伯王国于1926年建立。沙特王国的统治者既是国王又是伊玛目，其作用是在全国实施伊斯兰教法的原则。由于组成沙特王国的两个不同地域的社会、管理及宗教的差异，其教育状况也相应存在很大区别。在希贾兹，除了有传统的穆斯林学校和二座圣城的清真寺里面的专业宗教教育组织外，还保留奥斯曼帝国统治时期由土耳其人引进的学校体制。在叙利亚教育管理人员

的帮助下，原先的土耳其学校都转变为阿拉伯学校。此外还相继建立了一些新型学校，它们成为现代教育体制的核心。内志的教育环境与希贾兹大不相同，部落和游牧生活，以及瓦哈比布道人员的传教热情左右着这里的教育状况和发展，他们垄断了教育。

沙特王国1937年在麦加创办了一所特别预备学校，该校教师均为埃及老师，他们为学生们开设了享有埃及中学毕业同等学历待遇的课程。这样，该校学生毕业后便可在开罗大学和亚历山大大学的各种学院听课。1948年在吉达创办了一所由埃及教师任教的工业学校，课程设置也以埃及学校为样板，除教授一般现代学校规定的理论课和实践课外，还讲授英语。1949年在麦加建立了一所伊斯兰教法学院，旨在培养法官和布道人员。1952年在麦加创办了一所师范学院，任课教师大部分为埃及老师，教学方针也以埃及学校为样板。

与其他阿拉伯国家不同的是，沙特阿拉伯并不想把传统教育体制贬低到一个次要的位置，而是相反，它试图将新的教育体制置于一种伊斯兰教的模式中。这样，传统教育体制便在现代的沙特阿拉伯教育体制下找到了自己的立足点。这种体制是受大穆夫提（伊斯兰最高司法职务）控制的，其办学方针是以宗教为指导思想的。在沙特阿拉伯有纯粹的经文学校，学员整日全身心地背诵《古兰经》。1953年在利亚得又开办了一所由大穆夫提控制的伊斯兰教法学院。

沙特王国于60年代提出的教育纲要，特别强调了有关《古兰经》和伊斯兰教知识的教育。该教纲规定教育期的大约三分之二时间要用于宗教和阿拉伯文的学习，三分之一的时间用于算术、历史、地理、科学常识、卫生、绘画及体育方面的教育。尽管宗教知识的背诵记忆很受重视，但也提倡教师的讲解评注及学生们的自主理解。60年代制定的这份教育纲要是沙特阿拉伯新时代发展的产物，女子教育自然也被列入议事日程，而在十几年之前，公

立学校接收女孩子入学是无法想象的。

尽管教育纲要在教学课程设置上偏重于伊斯兰教和阿拉伯文科目，但宗教界上层人士仍要另起炉灶，发展传统的教育体制。这样，由大穆夫提单独控制的教育机构在1965年达到27所。学生小学毕业后进入这类学校学习伊斯兰教和阿拉伯语方面的科目，学制5年。毕业后升入同样由大穆夫提控制的伊斯兰教法学校和阿拉伯语言学院。这类学院主要培养宗教职业人员。

沙特最大的国立大学是利雅得大学，该校创办于1957年。次年增设了科学学院，第二年开设了商学院，1960年药物学院创办。这样，利雅得大学就由四所学院组成。在艺术学院和商学院中，有一多半的学生是以“校外生”（即参加学位考试的校外学生）身份注册的。这种体制很受欢迎。它对女孩子象征性地开放了受高等教育的机会。该大学与整个沙特阿拉伯的教育结构一样，是以埃及的教育体制为榜样组建的。它的教员最初多数也是埃及人，此外还有叙利亚人和来自其他阿拉伯国家和穆斯林国家的教师。

利雅得大学并不受大穆夫提的直接控制。大穆夫提直接控制的是麦地那的伊斯兰大学，它建于1961年，伊斯兰大学为沙特宗教学院中的佼佼者，该校通过教师与学生的关系，与其他伊斯兰国家建立了广泛的联系。大穆夫提还控制着利雅得的一所伊斯兰教法学院，该院建于1963年。它与麦加的那所同名学院有很大的区别，麦加的伊斯兰教法归教育部而非大穆夫提控制。利雅得的这所学院几经重组，最终发展成两所学院，一所以伊斯兰教和阿拉伯文科目为主，辅之一些现代科目；另一所主要从事师范教育。此外，受大穆夫提控制的还有利雅得的阿拉伯学院。

建于1968年的，位于吉达的阿布杜·阿齐兹国王大学，是一所靠赞助基金支持的私立高等学府。根据阿拉伯、美国和英国的专家们的建议，该大学实行5年制教育，毕业后授予学士学位。该校不久又开办了经济管理学院和英语系。英语系以后又发展成为

文学院。该校有外籍教师，他们分别来自英国、美国、印度、巴基斯坦和其他的阿拉伯国家。为了培养自己的高等教育师资力量，该大学高瞻远瞩选派沙特学生赴英国和美国深造，待其获得更高学位后再回国从事高教事业。

第十一章

伊斯兰科学

一、伊斯兰科学的发展

本书所谓“伊斯兰科学”，意指伊斯兰世界早期朴素的科学尝试，特别是伊斯兰中世纪史称“黄金时代”（公元8—12世纪）的科学探索。大家知道，中世纪的人类文明舞台一般是以宗教为主角的，西方基督教世界是如此，东方伊斯兰世界亦不例外。穆斯林从事的科学探索带有鲜明的伊斯兰教色彩。

如同人类其他文明方式一样，伊斯兰文明是穆斯林为实现其终极的和现实的生活需求而付诸的努力过程及其相应成果。伊斯兰科学便是这种文明成果之一。伊斯兰科学以穆斯林的现实生活为主要内容，但不乏伊斯兰教的宗教特色。

伊斯兰科学是《古兰经》的启示精神和人类各种科学传统相结合的产物。穆斯林深信，《古兰经》可预示一切，其中包括人类的科学活动，故以真主启示为伊斯兰科学的源泉。此外，《古兰经》提倡掌握知识、鼓励人们观察自然、思考自然。由此造成了一种有利于科学发展的气氛，影响了一代代的穆斯林文化学人，为之提供了灵感和精神力量。穆斯林科学家们正是在伊斯兰精神的激励下，把自身的和外来的各种科学传统转化为新形式的伊斯兰科学。加入伊斯兰世界的大部分国家和地区，在伊斯兰教产生以前在科学文化上都是极其落后的。然而在伊斯兰教产生之后，这一地区的文化与科学状况却大为改观，众多卓有成就的穆斯林科

学家如雨后春笋竞相荜出，如欧麦尔·海亚姆、比鲁尼、拉齐、图西、伊本·海赛姆、花拉子密、贾希兹、伊本·鲁世德、伊本·马基利迪、亚比尔·伊本·阿富拉等。伊斯兰科学的“黄金时代”出现于伊斯兰教初创后不久，从历史角度看绝非偶然。穆斯林的科学繁荣得益于初创时期的伊斯兰教，这是不容争辩的历史事实。

伊斯兰科学虽有其独特的宗教色彩，但其基本内容反映了人类共同的科学传统。

伊斯兰科学继承了伊斯兰教产生前的多民族的科学传统，其中包括古代埃及的、希腊的、巴比伦的、印度的、波斯的以及中国的科学精神和科学成果。穆斯林民族吸收了人类文明的各种科学成果，并在实践中丰富和发展了这些成果。因此，渊源多样与地域分布广阔便成为伊斯兰科学的特点。它是一种世界性而非区域性的科学文化。

应该指出的是，在吸收人类各民族科学传统的过程中，穆斯林科学家并非仅限于翻译、介绍，他们还创造性地发展和完善了很多科学领域。比如希腊科学传统注重理念，见长于假设和推理；不足之处是忽视观测和实验。希腊科学家，包括像亚里士多德、毕达哥拉斯等人都没有自己的实验室，他们也从不在实验室内从事研究工作，他们只专注于推理和假设。穆斯林科学家对希腊科学传统的理念，不论是假设、推理，还是推测、传闻或无根据的猜想，并不是原样照搬，而是通过实验和观测予以确认。为此，穆斯林科学家建立了大量的实验室和观测基地，极大地丰富和发展了人类的科学实践活动。比如著名的穆斯林化学家亚巴尔·伊本·哈彦（Jabir lbn Hayyan，721—776 年）就有自己的实验室，里面备有各种无机酸和化合物。哈彦是硫酸和硝酸的发现者，它通过实验制成碳化铝，并从化合物中提炼纯净的砷和锑。其他如比鲁尼、欧麦尔·海亚姆、伊本·西那、图西、花拉子密等著名

的穆斯林科学家都备有自己的实验室或在他人的（或国立的）实验室内从事科研工作。所以他们的科研成果都是建立在实验与观测基础上而非纯粹智力推理的结果。

穆斯林科学家不仅注重科学实验，而且也致力于探讨科学规律。他们认为科学知识应有规律性，科学知识并非只是资料的汇集。因此，在穆斯林的科学词汇中，定律（Qanoon）一词便成为不可或缺的，如伊本·西那的名著《医典》，其名称含义为“医学定律”（Qanoon al-Tib）等。西方近代科学家便是仿照穆斯林科学家对规律性科学知识的命名方式，提出了诸如孟德尔遗传定律、牛顿运动定律、查理定律、玻尔定律等科学概念。而古希腊人并没有这种科学概念。

（一）**自然宇宙观**

宇宙论在伊斯兰科学中占有重要地位，不了解伊斯兰教宇宙论，也就很难认识伊斯兰科学。宇宙论被视为科学的“理论”或哲学基础，它与传统科学各分支学科之间的关系极为密切。“正统的”艾什尔里学派曾系统地阐释过称作原子论的宇宙观，认为真主是从创造最小的、不可分割的物质微粒原子开始创世过程的。真主不断地创造原子，原子不断地在宇宙真空中聚合、离散，乃有宇宙大千世界。原子论的宇宙观以真主为宇宙万物的本源，以真主创世过程来说明宇宙的生成。传统的宇宙论可分为宇宙学和宇宙志两部分。前者涉及宇宙的生成和内涵，后者侧重于对宇宙外在形态的描述。

伊斯兰科学的宇宙学，与《古兰经》启示和神秘主义有着直接的关系。它并非实证的物理科学的概括或地球物理学的深入发展，因而不同于现代意义的宇宙学。伊斯兰宇宙学为世人提供了宇宙的幻象，使他们通过物质世界的表层进而认识更高层次的精神世界；精神世界被认为是物质世界的原型和基础，现实世界的

一切皆在原型世界有其对应物。伊斯兰宇宙学以多种象征主义的表达形式来描述真主创世前的"先天"的或理念的演变过程。伊斯兰教关于先知穆罕默德一夜之间从麦加到耶路撒冷，然后升霄面见安拉这一经历的描述，后来成为很多画家、作家和诗人创作的灵感和源泉。穆罕默德这次升霄之行，以生动的感性经验勾划出一份宇宙略图，因此它也成为伊斯兰宇宙学的主体模式。后世穆斯林学者在很多著作中都曾详尽阐述过伊斯兰宇宙学，他们有的以《古兰经》的天使说为依据，有的则把其他科学文化传统的宇宙学知识予以加工再纳入自己的著作中去。譬如苏非主义集大成者伊本·阿拉比（1165—1240 年）就吸收了亚里士多德、毕达哥拉斯的哲学、新柏拉图主义和炼金术秘诀等因素，将它们与伊斯兰教的神秘主义信仰融为一体。他以理念的真主为最高实在，认为宇宙万物的原型存在于真主的观念之中，真主自显，乃有宇宙万物。在他的著作中，阿拉伯字母的象征含义、占星术符号、数字象征以及关于安拉名称的知识，都被综合成一个统一整体，以表达他的以真主为本原的、一元论的宇宙观。

伊斯兰科学在传统宇宙学基础上，还产生了很多宇宙志方面的文献。如加兹维尼等人撰写的《创造的奇观》就是其中的代表作。这类著作大多以天使国为开端，最后以植物和矿物为终结。他们还将神话故事与科学描述融为一体，并将其纳入伊斯兰宇宙学著作所描述的宇宙存在等级之中。这些著作通常成为世俗文学和很多微型绘画作品的背景材料。其他的宇宙志文献包括像比鲁尼（970—1038 年）与库特布丁·设拉子（1236—1311 年）这样的天文学家和数学家的著作，其内容侧重于天文学和物理学方面的科学知识，但仍以传统的伊斯兰宇宙学为框架。

伊斯兰宇宙学和宇宙志，作为伊斯兰科学的基础，具有重要的指导意义。依靠它们，可将各学科的知识与真主启示精神联系起来，从而创造出一种具有伊斯兰教特征的整体文明。

（二）关于大地的知识

穆斯林地理学内容极为广泛，从象征性的和带有宗教神性的地理学，即把地球视为精神世界的想象物，到地理学坐标的甚为精确的数学测量和定量的地貌研究。这种以伊斯兰宇宙观为理论框架、以伊斯兰世界的广袤地域为研究对象的地理学，同样吸收、借鉴了古代巴比伦、希腊、印度，特别是波斯的知识成果。所谓具有宗教神性的地理学，其渊源可追溯到伊斯兰教初期及其后的对外扩张时期；而描述性的和定量的地理学，即现今所说的科学的地理学，则是始于阿巴斯王朝时期（750—1258 年）。当时通过译介印度、波斯和希腊的地理学著作而逐渐形成了伊斯兰地理学。最早的伊斯兰地理学著作产生于 9 世纪的哈里发马蒙（813—833 年在位）时期，曾出现一幅名为“马蒙地图”的世界地图。这幅地图现已失传，曾见到过该图的自然史学家马苏迪认为，它比托勒密绘制的地图还要精确。这位生活在 10 世纪的被誉为穆斯林的“普林尼”（公元 23—79 年，古罗马著名博物学家）的著名旅行家，根据他的亲身见闻编写了一部集宇宙学、历史学和地理学于一体的百科全书式著作《黄金草原》，成为以后数百年间的自然史和地理学著作的资料渊泉。10—11 世纪，随着航海事业的发展，伊斯兰海洋地理学揭开了新篇章。阿拉伯和波斯的商人和水手远涉重洋，到南洋群岛的爪哇、苏门答腊和中国旅行。一位名叫苏来曼的阿拉伯商人曾著有一本游记，名为《中国纪实》，其中既有喜闻乐见的故事传说、风土人情，也有关于中国地理的科学记述。早期伊斯兰地理学的集大成者比鲁尼（Al-Biruni，970—1038 年），堪称为定量、描述性地理学和文化地理学的先驱。他的大多数著作都论及地理学，其代表作《城市方位坐标的确定》可谓数学定量地理学的杰作，这位穆斯林科学家的全部著作都有一个特点，就是刻意追求数学的精确和论证的严谨。

从12世纪到欧洲文艺复兴初期，伊斯兰地理学经过不断的补充，渐趋完善。期间产生了宇宙志方面的百科全书，制图学也达到很高的水平。雅库特·鲁姆编著的《国土词典》（一译《地方志》），是部极为珍贵的地理学工具书，汇集了地方志和地方志学方面的丰富资料，至今仍是地理学者必不可少的工具书。这一时期还出现过很多在地理学上贡献卓著的旅行家，其中以伊本·白图泰（1304—1377年）最有名气。他在青年时代从摩洛哥的丹吉尔去麦加朝觐，开始周游各国的旅行，历时28年，行程达12万公里，遍访了穆斯林各国。他曾游览过印度和印尼的苏门答腊、爪哇等地，并曾以印度的穆斯林王朝使者的身份于1346年来到我国泉州，后去广州、杭州及元朝大都（北京）等地游历，考察中国风土民情，结识中国穆斯林名流。他的惊世之作《伊本·白图泰游记》，以丰富翔实的资料，成为中世纪地理学及历史、民族、宗教、民俗方面一部价值极高的名著。穆斯林航海家在海洋地理学方面也卓有建树。这方面的著作颇丰，如苏来曼·马赫里的《马赫里之柱》和伊本·马吉德的《海洋学原理之书》。马吉德曾作过远洋船的导航员，带领船队从东非的马林迪到达印度的卡利卡特。这一时期的著作曾对西方的海洋地理学产生很大影响。比如，西方气象术语“台风”（typhoon）一词，便是来自阿拉伯语“吐番”（tūfān），“季风”（monsoon）一词则是出自“毛辛”（mawsim）。

15世纪的地理学著作，著名的有伊本·阿什克的《世界景观》和赛义德·阿里·阿克巴·荷塔依的《中国论述》。最令人惊异的地理学成就，当属16世纪初的皮瑞·拉伊斯的制图学著作。拉伊斯在著作中绘制的非洲和美洲地图，至今仍令地理学家们惊叹不已。由17世纪的学者哈吉·哈里发编写的《吉汗志》，可谓后期奥斯曼地理学的高峰，它标志着伊斯兰地理学由中世纪向现代的转变。该书经欧洲学者补充资料后，于18世纪完稿并出版。

穆斯林地理学家在大地测量学方面也颇有建树。最初他们在

继承希腊、印度和波斯的地理学知识时，便对大地地貌的数学研究产生了兴趣。如在测定城市的方位、山峰的高度、地球的直径等方面，他们都曾作过有价值的探索。比鲁尼可谓大地测量学的先驱，他不仅改进了测定经纬度的方法，还提出了测量山峰和其他物体高度的巧妙手段，对大地测量学的发展作出了杰出的贡献。比鲁尼还是已知的最早确认某些地质数据的穆斯林学者，比如有关沉积岩形成方面的数据便由他首先确定。

（三）自然史

自然史作为人类对自然界总体认识的综合概括，在伊斯兰文明史中占有重要地位。伊斯兰自然史观试图把关于自然界的各种知识如矿物学、地质学、生物学和动物学等知识都综合纳入一种形而上学和宇宙学的体系之中。其研究范围，不限于物理和生物的形态，以及人类与自然形态之间的关系，更重要的还是真主在自然形态中的"显现"和"预兆"。而认识真主的创世作用不能单靠分析，还必须求助于宗教神秘主义信仰。这是传统的自然史观的明显特征。

穆斯林学者留下了许多自然史著作，如伊本·古太白的百科全书式著作《基础知识》，卡兹维尼与迪麦史奇（？—1327 年）的宇宙志《纲要》，马苏迪（？—956 年）的宇宙志著作，以及伊本·西那（980—1037 年）的哲学文集《治疗书》。这些著作的共同之处是大多对自然形态间的相互关系、对发掘各个领域（如动物、植物和矿物）的内在力量（或灵魂）、对自然形态的宗教道德意义颇感兴趣。穆斯林自然史学者的关注点不限于对动物、植物、岩石或山地的描述，还包括自然界的宗教象征意义以及人类从对自然的研究中获得的精神上和道德上的启迪。

穆斯林自然史学者将万物分为动物、植物和矿物三大领域，分别由动物灵魂、植物灵魂和矿物灵魂所控制，而这三大灵魂又由

世界灵魂统一掌管。穆斯林自然史著作反复出现的基本主题，就是这三大领域与控制每一领域生命形态的灵魂的关系。穆斯林自然史学家吸收了亚里士多德等古希腊哲学的基本原理，并把它们纳入伊斯兰哲学体系的宇宙学之中，形成新柏拉图学派的宇宙论、自然观，用灵魂功能之说来解释全部的存在系列，从低级的植物、动物到高级的人类（常人、圣徒、完人）直到天使，无所不包。伊本·西那在他的百科全书式著作《治疗书》中系统描述了这三大领域，并在亚里士多德的动物学研究和迪奥弗拉斯托（约公元前372—约公元前287年）的植物学研究基础上，补充了他自己对矿物学的研究成果。关于各种灵魂及其功能的自然史学说，最初出自亚力山大学者对亚里士多德著作《动物学》的评论，后经穆斯林哲学家主要是法拉比（870—950年）和伊本·西那的精雕细刻，而变得更加系统和精致。如伊本·西那在他的《拯救书》（《治疗书》的节本）中，以图表的形式，系统说明植物灵魂、动物灵魂、理性灵魂多种不同的功能，把当时人类的经验科学知识同伊斯兰哲学紧密地结合在一起。

二、伊斯兰科学的贡献

（一）地质学

植物、动物和矿物这三大物种的生存都离不开大地，因此其相关研究必然要涉及地质学，主要是涉及地质缓慢变化的特点、地貌的变化（如地震和洪水引起的地表变化）以及可作为地球地质年代考证依据的关于岩石的研究。著名的地质学家比鲁尼将岩石视为地质研究的珍贵资料。他曾对地貌和高山结构做过精确观测，并且发现了恒河流域沉积岩的性质。穆斯林地质学家对化石成因的认识要早于西方。在10世纪，精诚兄弟社的《书信集》中就有关于化石成因的记载。化石被视为海洋生物的沉积物，经漫长年

代后化石生成。而现为陆地的化石生成地，在很久很久以前曾经是海洋。伊本·西那曾沿奥克苏斯河畔对沉积岩作过仔细的观察并有详细的记述，提出了沉积岩是土层经缓慢的固化和石化而逐渐形成的正确解释。比鲁尼曾对印度恒河平原作过广泛的考察，认定它属于沉积层平原。他在实地考察基础上撰写了一部地质学名著《印度史》。他认为，印度河平原原为海洋，是由河沙沉积而形成的冲积平原。

（二）矿物学

在伊斯兰自然史三大领域的研究中，以矿物学涉及的范围最广，它不仅与炼金术、冶金术和化学密切相关，与医药学也有关联。

穆斯林的矿物学是在继承希腊、波斯和印度的矿物学及其相关知识的基础之上发展起来的。穆斯林学者撰写的矿物学著作，最早见于 9 世纪。阿拉伯哲学家兼科学家肯迪曾撰写过两篇论述各类矿石和宝石的论文，还发表过一篇论述冶金术和造剑术的论文。而最有代表性的矿物学论著，当推伊本·西那和比鲁尼的著作。伊本·西那在他的《治疗书》中，曾对金属和矿物作过详尽的描述，并系统论述了它们的分类和生成过程。比鲁尼的《宝石知识大全》，被公认为是穆斯林矿物学的杰作。这一著作从多学科的视角对矿物进行综合性研究。10—11 世纪，与比鲁尼同一时期的苏非信徒，在北非的马格里布地区也展开了矿物学的研究。如著名的苏非大师伊本·阿拉比（ibn Arabi）就曾撰写过一篇论述矿石的神秘主义文章。

（三）植物学

穆斯林学者对植物学的研究，也是在继承希腊、罗马、巴比伦、波斯和印度的植物学知识的基础上发展起来的。他们对植物

学产生兴趣，主要是出于农业和医学的实际需要。事实上，在早期的穆斯林科学著作中，植物学与农业科学被合并在一起，并无分别。同样，早期的药物学与植物学研究也是密切相关的。植物学不仅包括对植物进行科学的描述，还涉及对植物的神秘性及其在宇宙中的象征的和精神的意义等方面的探讨。也就是说，传统的植物学研究深受伊斯兰教的真主创世论的影响。

穆斯林学者撰著植物学著作约始于8世纪，最早见于贾比尔·伊本·海因（Jabbir ibn Hayan）关于植物和农业的论文。从9世纪起，用阿拉伯文撰写的医学著作陆续面世，其中多有专章论及植物及其药效。这一时期最重要的植物学著作，是迪那瓦里（al-Dinawari）的《植物集》。该书从植物学、语言学和历史学的角度对植物作综合性的研究，尤以对植物物种的描述甚为全面精细，广为后世学者所引用。

从10世纪起，用哲学观点来研究植物学的著作相继出现。内容不仅涉及植物的起源、生长和形态，还涉及植物各部分的象征意义及其在整个宇宙秩序中的位置。伊本·西那的《治疗书》的"自然哲学"一章，便是用哲学和科学的观点对植物进行详尽的论述。安达卢西亚和马格里布地区的穆斯林学者完成了一系列植物学著作。这些著作对直到13世纪的穆斯林植物学知识作了系统的整理，较详尽地描述了安达卢西亚地区的植物群。到14世纪，开始出现植物学方面的百科全书。

穆斯林学者试图通过对植物世界的认识，从中吸取精神和道德上的教益。穆斯林对植物有着特殊的感情，甚至在伊斯兰教描述的天国中也有植物的一席之地。此外，在伊斯兰艺术中，风格化的植物也有着醒目的效用。在波斯和西班牙的花园中，在阿拉伯和波斯的诗歌中，以及在伊斯兰艺术的多种领域，树木和花卉的精神象征意义，与植物的生态和药效，多有连带关系。事实上，植物的各个方面，从外在的生态直到天园之树的内在神秘意义，汇

合一起便是穆斯林的植物学。

（四）动物学

以游牧民为主的穆斯林民族，与动物王国有与生俱来的不解之缘。在以动物为祭品的献祭仪式中，穆斯林赋予动物的生命以神圣的象征意义。此外，伊斯兰教法还有相应的戒规，确定了人类对动物应负的责任。因此，穆斯林动物学的含义极为宽泛，从教法学到文学，从艺术到医学，几乎涉及伊斯兰文化的大部分领域。

伊斯兰动物学承袭了古代多民族的文化遗产，包括阿拉伯的、希腊的和印度—波斯的动物学知识传统。其早期著作可追溯到8世纪，主要是关于骆驼和马的辞书式作品。到9世纪，很多穆尔太齐赖派的学者开始对动物学发生兴趣。如该派著名学者贾西兹(al-Jahiz)撰写过一部《动物之书》，被誉为伊斯兰动物学的经典。书中汇集了阿拉伯、波斯和希腊的动物学资料，研究了大约350种动物，并按它们的运动方式将其分为四大类。与亚里士多德一样，贾西兹对动物的心理学研究很感兴趣。继贾西兹之后，最著名的穆斯林动物学著作当属达米里（Damire）于14世纪撰著的《动物生活总论》。这部著作系统地概括了以往的动物学研究成果，在穆斯林动物学者中广为流传，并被翻译成波斯文和土耳其文。达米里对动物作过多方面的研究，其中包括动物名称的哲学含义、动物在伊斯兰教法概念中的地位、动物的医学效用及各种神奇功效等。它实为伊斯兰世界现存的动物学著作中最完整、最系统的经典之作。

穆斯林动物学较为重视实用，从献祭、放牧、狩猎到兽医学的应用知识，皆是在日常生活实践中不断积累起来的。穆斯林特别重视对马的研究，有关著作颇丰。有趣的是，突厥游牧民对马特别的钟爱，甚至给马加封圣誉。奥斯曼帝国苏丹奥斯曼二世的

御马被封为“圣马”，死后葬在斯屈达尔，后来这里成为医治病马的场所。许多穆斯林医生和兽医，也是出于实用目的转向动物研究的。在穆斯林的医学著作中，可找到很多动物学方面的珍贵资料。穆斯林通过对动物的研究，不仅了解了动物世界，也深化了对人类自身的认识。

穆斯林自然史研究反复出现的主题之一，是关于矿物、植物和动物三类物种存在等级体系的描述和解释，这实际上是传统宇宙论的重现和应用，带有新柏拉图学派“流溢说”的明显烙印。这一指导思想以及微观宇宙和宏观宇宙的一致性，都在自然领域的研究著述中得到体现。精诚兄弟社和伊本·西那便是从事这类研究的代表。他们根据一种完善的等级归类原则，将每类自然物都予以多层次的划分。矿物界的等级体系是从具有典型固态特性的物质开始，依次排列到那些类似于植物体的无机物；植物界从类似于矿物变化的苔藓和水藻直到类似于动物体、具有雌雄两性区别的棕榈树。动物界也是如此，其最高等级的动物则是那些在智力上类似于人类的动物物种。穆斯林学者是以智力上的相似度而非解剖学上的相似性为依据来划分动物的等级的。由此精诚兄弟社认为，大象而非类人猿才是在物类存在等级中仅次于人类的物种。此外，穆斯林学者还认识到，在物类等级体系中，地球上的各类生命形态在产生时间上有先后之分。然而，他们从不相信生物进化论，认为那种适者生存、遗传变异的生物进化论是一种自然神论观点。在穆斯林看来，真主是造物主，是宇宙万物的主宰者，而任何形式的自然神论观点都是荒谬的。

（五）数学

每当人们谈及伊斯兰文明时，首先想到的便是阿拉伯数字。任何关于伊斯兰科学的第一手知识，都显示出数学在伊斯兰文明中的“特殊地位”。

穆斯林对数学，尤其是对几何和数字的偏爱，与伊斯兰教信仰有着直接的关系。真主被尊奉为独一主宰，数字系列中的“一”便成为真主的象征。在虔诚的穆斯林看来，数字系列本身还是个阶梯，人们沿着它从纷繁驳杂的人间逐步上升到真主的圣洁、统一的境界。认主独一，就是从“多”向“一”的过渡。

人们认为，在毕达哥拉斯的数字和几何图形概念与阿拉伯穆斯林所固有的某些智力思维定式之间存在着亲缘关系，这是阿拉伯数学得以发展的内因之一。在这种定式中，数字与图形的象征意义显露无遗。按照伊斯兰教神秘主义的解释，这种象征意义正是真主的一种启示。与阿拉伯字母的神秘化相联系的这种数字象征论，是由一位名叫塔里布的学者创立起来的，据说它与《古兰经》中某些经文的内在含义有着密切的联系。毕达哥拉斯的传统数学为神秘的真主启示的表述，提供了一种媒介。

在伊斯兰世界，从高深的数学论著到家庭中日用的陶器，人们都会察觉到与传统数学直接相关的一种和谐。音乐甚至也被归类为数学的分支学科，诗歌也体现了严谨的数学原理，而且在造型艺术中，从地毯造型到清真寺饰物装璜设计，也都闪烁着几何学和数学的耀眼光辉。数学在伊斯兰艺术中的普遍应用，已成为使一般物品得以映现出“原型世界”，使之转化为神圣艺术品的一种方法。穆斯林民族的传统数学不同于现代数学，它并非与物质世界发生联系，它的联系对象更多地是生物形态世界或宗教观念中的“原型世界”。因此，它所揭示的并不是物质世界的结构。此外，穆斯林数学在艺术与建筑上表现出的明显的统一性，有助于人们加深对和谐、统一的了解，据以认识纷繁驳杂的造化物与独一无偶的真主之间的关系。伊斯兰造型艺术和视听艺术（特别是诗歌和音乐）对数学的偏爱和依托，导致在阿拉伯文和其他穆斯林民族语文中形成一种语言与思维的“代数”、“代码”，使数字符号含有神圣的宗教象征意义。

阿拉伯数字约于10世纪由伊斯兰世界传入欧洲，并在西方引起巨大的影响，致使某些历史学家将其深远意义与欧洲北部游牧民转向定居的意义相比拟。到11世纪，10进位制的计算方法已在穆斯林世界广泛应用，后来又传入西方，对西方人的生活和思维，包括从纯数学到商业贸易等各方面都产生了深远的影响。穆斯林几乎继承了古代美索不达米亚、埃及、希腊、波斯和印度的所有重要的数学思想，特别是古希腊的几何学和印度的算术与代数，据以创建、发展了伊斯兰—阿拉伯数字。比如，阿拉伯数字便是从印度数字借用来的，最早向西方介绍阿拉伯数字的著作，是穆萨·花拉子密（al-khwarazmi）的《印度算术加减法》。它不仅对西方的数学有重大影响，而且丰富了西方的语言。如英语中的算法（algorithm）一词，便是花拉子密（al-khwarazmi）名字的谐音词，西班牙文的算法（guarismo）一词亦同出此源。还有英文中的“零”（cipher）字也是源自阿拉伯文的（sifr）。

穆斯林对数学的贡献是多方面的。他们不仅丰富了关于数字和数学的哲理，赋予数字和数学以新的含义，而且创造出新计算方法。他们在继承欧几里得几何学基础上，发展了平面几何和立体几何，解决了很多前人遗留下来的难题。他们还把几何学与代数学相结合，试图用几何学原理解决代数问题，为解析几何的发展做出了基础性贡献。穆斯林非常重视几何图形的象征意义及其在艺术和建筑中的应用。

以直角三角形的边角关系为基础的平面三角学和球面三角学，主要是由穆斯林学者创立起来的，他们率先明确阐述了三角学的意义。早在9世纪，巴塔尼（al-Battani）在他的天文学著作中已开始应用三角学知识，他还对球面三角学作过深入的研究。最早提出正切概念的是同一时代的哈斯伯，他对正弦、余弦和余切也颇有研究。早期三角学最重要的突破，是阿布·瓦法（Abul Wafa）率先提出的普通球面三角的正弦定理。事实上，拉丁文正

弦一词“sine”便是阿拉伯文“jayb”一词的直译。他还首先阐述了正割概念。穆斯林天文学家比鲁尼对三角学也有重要建树，他的《天文学入门》是迄今所知第一部论及球面三角学的著作。图西（Tusi）对三角学的发展也颇有贡献，三角学理论的系统化应归功于他，他的《扇形论》被公认为是第一部三角学专著。历史上还有众多穆斯林学者，其中多数为数学家和天文学家，都曾对三角学的发展做出了贡献。可以说，三角学完全是由穆斯林学者创立和发展起来的。

代数学实际上也是穆斯林学者创建起来的学科之一，仅从代数一词的名称便可看出它的起源。英文代数（algebra）一词源于阿拉伯文（al-jabr）。代数中的未知数X，最初也是源自阿拉伯文“shay”，后经西班牙文才转化成X。早期阿拉伯的穆斯林通过希伯来文著作，了解了希腊、印度和巴比伦的数学知识，但真正建立起代数学的，当属9世纪的穆斯林学者花拉子密。他的代数学著作后来被译成拉丁文而为欧洲人所了解，其代数学著作《积分与方程的计算》直到16世纪仍被列为欧洲大学的主要教科书。诗人兼数学家欧麦尔·海亚姆精研花拉子密的数学，对其代数学给予新的发展，由原来的二次运算提高到三次方程运算。11世纪的伊本·哈只于1039年撰著的一部光学著作中，曾介绍了四次方程的解法，以及利用抛物状镜做物理实验所计算出的地球大气层的高度。穆斯林数学家把印度代数发展为一种用方程运算的精确的数学分支科学，只是由于缺少坐标体系和数学记号，限制了他们在代数学方面的进一步发展。

（六）天文学

传统伊斯兰科学中的天文学，涉及对恒星和行星的观测、行星运行的计算以及天文仪器的构造与使用方面的知识等内容。天文学与占星术这两个词语在希腊文中可以互换，近似于同义词。在

阿拉伯文和波斯文中，也没有多大区别。但有些哲学家仍把天文学归类为数学的分支，而把占星术划归自然哲学或“神秘学”范围。伊斯兰天文学主要是源自希腊、印度和波斯的知识传统，但伊斯兰教产生前古阿拉伯人的传统影响也不容忽视。生活在沙漠中的阿拉伯游牧民很早就有观测太空的传统，习惯于靠星辰来断定游牧和旅行的方向，他们对恒星和星座的了解，甚至超过了受过教育的现代城市居民。

穆斯林天文学家对天象的观察涉及到天文学的各个方面。他们发现了很多新的星体并编纂出新的星体目录，黄道的倾角也得到重新测量。他们还观察到太阳远点的运动，对行星的运转也有重要的发现和认识。伊斯兰世界最早的天文观测活动，可追溯到8世纪。当时，纳哈万迪在波斯的朱迪夏波对太阳的运动作了首次天文观测。穆斯林建造的最早天文台是在8世纪建于大马士革。之后阿巴斯王朝哈里发马蒙又在829年建造了著名的巴格达天文台。巴达尼（al-Battani）曾在此计算出比托勒密还精密的黄道倾斜度。1259年建成的波斯马拉盖观象台是天文学史上最早的专事天文观测的科研机构，当时曾有来自中国的傅孟麒（音译）和西班牙的马格利比（al-Maghribi）在此与其他穆斯林天文学家合作研究，历时12年制定了著名的《伊儿可汗天文表》。该天文台的建成，使观象活动走向正规化，从此在伊斯兰世界天文观测史上步入了新的发展阶段。

穆斯林对天文观测设施的建设和仪器的制作都有浓厚的兴趣。这些设施和器具既有科学实用价值，又有优美的艺术造型。伊斯兰世界各地的清真古寺，有不少都装饰有造型各异的日规。最早的装饰有天文图像的建筑，是伍麦叶王朝（661—750年）的饰满群星图案的王宫，以后在波斯的伊斯法罕等地相继出现了很多类似的建筑。最重要的伊斯兰天文仪装置当属星盘。这种多功能的装置可以测定恒星、太阳、月亮和其他行星的高度，还可用来

指示时间、测量山高和井深。穆斯林总共研制出三种星盘：一种是常见的平面星盘，另一种是纳西尔丁·图西发明的线性星盘，还有一种是立体星盘。此外，经常使用的天文观测装置还有平经象限仪、经纬仪及天体仪等。

穆斯林学者把数学应用于天文学，成为研究天体的一种新方法。因此，他们在观测中能获得更高的精度，并完善了行星运动的计算方法。穆斯林天文学家还试图完善托勒密的天文学，并对其作了某些修正。如修正了托勒密对周日运动的解释，增添了第9层天；修正了托勒密地心说，而以亚里士多德的天文学理论和图西等人的研究成果为据，论证了地球并不处于宇宙的中心。这种观念对天文学的发展尤其是对16世纪西方对地心说的批判，都有过一定的影响。穆斯林天文学家在希腊天体测量的基础上，测绘出关于行星和恒星距离的图表。他们还把托勒密关于太空的数学模式改变为“物质”的模式。早在伊斯兰教初期，穆斯林天文学家伊本·海赛姆（ibn Haytham）在他的《天文学概念》中，就曾提出天空的“物质”模式。太空模式论的转变，对后世的东西方著名的天文学家都曾产生过巨大影响，以至在中世纪后期和欧洲文艺复兴时期，人们都认为，科学的目标就是要揭示物质实在的一面。伊斯兰天文学的一个特点，是天文学研究与数学计算往往同步进行。穆斯林天文学家一般也都是数学家，比如花拉子密既是著名天文学家又是著名数学家。

穆斯林天文学家对伊斯兰文明乃至世界文明的贡献，可概括为以下几个方面：他们创立了历法，编纂了历书和麦加指南等，用以满足穆斯林的物质生活和宗教生活的需求；他们还发展了计算精度极高的天文学观测实践与理论，如花拉子密在前人成果基础上制成的天文表；为满足天文观测需要，创造发明了很多仪器装置，诸如星盘、象限仪（四分仪）、平纬仪、方位仪、天体仪、地球仪、观象仪、日规等。伊斯兰天文学不仅对西方的天文学发展

有过重要的推动作用，而且对印度和中国的天文学研究也曾产生过一定的影响。

（七）物理学

今人所使用的物理学一词，是属于近现代的科学概念。在古代和中世纪，物理学的内容一般归类于自然哲学范畴。牛顿便把自己看作是自然哲学家，穆斯林学者亦不例外。在传统的伊斯兰科学中，并不存在现代意义的物理学学科。

穆斯林自然哲学家们对时空、物质及运动的本质的研究都曾作出过杰出的理论贡献。在伊斯兰科学史上曾产生过众多的自然哲学的理论流派，其中知名度最高的是以伊本·西那和图西为代表的阿拉伯亚里士多德学派的理论。这一学派继承和发展了亚里士多德关于时空与运动的理论。其次是以拉齐·比鲁尼和巴格达迪为代表的反亚里士多德学派。拉齐发展了一种独立的关于时空理论的宇宙学，他还提出了一种特殊形式的原子论。比鲁尼曾对亚里士多德物理学的很多基本假设如形式质料说等提出批判，主张利用推理和对自然现象的观察与实验来认识自然物理现象。巴格达迪是位犹太哲学家，后来改奉了伊斯兰教。他不仅批判了亚里士多德的抛体运动理论，还深入研究了落体加速度。还有一类主要的理论流派，系由逊尼派和十叶派的学者组成。宗教学者涉猎自然哲学，并非出自对自然哲学本身的兴趣，而是因为他们对宗教神学的研究不可避免地要涉及自然物理现象。逊尼派的理论以穆尔太齐赖学派和艾什尔里学派为代表，他们提出了一种独特的原子论宇宙观；而十叶派的观点则是由伊斯玛仪派和十二伊玛目派所提出，他们发展了独具特色的“自然哲学”。还有一个流派是以苏非神秘主义者苏哈拉瓦迪（Suhrawardi）为代表，称为“照明学派”。他以真主之光来解释宇宙万物。他的这种“光的物理学”理论批驳了亚里士多德的形式质料说，认为世界的本原和实

质是光，为真主所创。以苏哈拉瓦迪为代表的“照明学派”发展了关于宇宙的象征论学说，带有浓重的神秘主义色彩。最后还应提及的是以穆拉·萨德拉（Mulla Sadra）为代表的“超验神智学派”（又名“伊斯法罕学派”），其理论基础主要是伊本·阿拉比（ibn Arabi）的苏非神秘主义、苏哈拉瓦迪的“照明学派”和晚期十叶派宗教哲学。该派至今在伊朗仍有很大影响。穆拉·萨德拉提出了超物质运动的宗教哲学观点，主张用神秘体验来解释宇宙万物，故与亚里士多德视运动为物体的物质属性的观点相左。

穆斯林学者在力学和动力学的理论与实践上也多有贡献。他们曾提出了关于物体运动的极为重要的理论概念。伊本·海赛姆发现了惯性原则。伊本·西那提出了倾角概念，借以解释抛体运动，而这正是亚里士多德物理学的薄弱环节。穆斯林学者在动力学、重量研究等领域的理论建树，曾对近代西方自然科学家如伽利略和牛顿的很多科学思想产生过影响。但由于伊斯兰科学知识框架的局限，穆斯林学者未能对物理学作出理想的科学性的解释，一般只停留于对自然界的象征性质的认识水平。

穆斯林在光学上的贡献，主要应归功于伊本·海赛姆。他于10世纪为这门学科奠定了新的基础，使之更加系统，因此被誉为“光学之父”，成为光学史上欧几里德与开普勒之间最重要的人物。他曾撰写过很多光学著作，而以《光学之书》最为重要。这部著作曾对西方光学、特别是开普勒和牛顿的光学研究产生过影响。他在反射光学、折射光学和大气现象研究中都曾做出突出贡献。他对日出日落及彩虹等自然景观备感兴趣，并应用光学反射原理进行相应的研究，曾提出优于托勒密的对这些现象的解释。他曾对眼睛作过解剖并进行生理研究，揭示了眼睛各部分的关系以及在观看过程中眼球的折光作用。海赛姆最先证明了折射的第二定律，即入射线、法线和折射处于同一平面上。光学中关于球面镜的“阿尔海森问题”正是以海赛姆的名字命名的，他利用几何学原理

解答了这一问题。另一穆斯林学者库特布丁，曾根据伊本·海赛姆的光学理论成功地解释了彩虹的成因，指出彩虹是阳光透过大气水珠发生折射和反射的效果。海赛姆在光学实验上也有佳绩。他自己曾设计制造了一个车床，用来加工实验用的透镜。他最早用数学方法研究暗箱，并通过实验首次证明了光线是沿直线运行的科学论断。海赛姆以数学分析和实验论证见长，被当代科学史学家们誉为杰出的物理学家。11 世纪的伊本·哈贝 (ibn-Hayghan) 对光学的发展也曾做出突出的贡献。他曾撰文指出托勒密和欧几里德关于光源学说的错误，他认为光是由物体传至人的眼睛而非相反。在研究光的透镜折射现象时，他发现了透镜的放大原理。此外，他还证明了托勒密的入射角与折射角成比例的定律仅适用于小的角度。

穆斯林在应用物理学方面，也表现出很高的聪明才智。伊斯兰地区发达的贸易活动，促进了穆斯林对度量衡知识和测量手段的开发和利用。伊斯兰商法中对度量衡有明确的规定，在传统的穆斯林城镇中，皆有专职官员负责商业交易中各种计量单位的正确解释。穆斯林对阿基米德的著作也很熟悉，阿基米德原理几乎是家喻户晓。哈兹尼 (al-khazini) 就曾根据阿基米德原理及穆斯林前辈学者的知识，提出了测量特殊物体重量（如合金物中的金、银比重）的公式并制作了天平，他还注意到温度对物体密度的影响。

许多穆斯林学者都曾从事过简单机械原理的应用研究，研制发明了很多机械装置，如风车、水车等，为解决灌溉等很多实用技术做出了贡献。穆斯林的能工巧匠制造的机械装置，大多充分地利用当地的自然力和人力资源，有利于维持自然环境的生态平衡。在对待技术发明与自然环境的生态平衡的关系上，穆斯林和中国人或许有着某种共鸣。中国人很早就发明了火药，但并未用来制造杀害生灵的枪炮，穆斯林同样也没有发展技术以便制造出

可能破坏生态平衡的各种机械装置。穆斯林的传统技术制作，主要是为了满足日常生活需要，如制作农业机械和交通工具；也有些是供王公贵族玩赏的，如钟表、玩具等。此外，还有一些更复杂的机械装置，则是用来演变魔术和施展魔法的。

（八）医学

医学是穆斯林科学家最为关注的科学学科。穆斯林对医学的执著兴趣可追溯到早至先知时代，穆罕默德曾坚信任何疾病都是可治的，他自己就很了解像蜂蜜之类食物的药性和疗效。伊斯兰传统医学及其相关学科，如药物学、养生学、外科手术等，从希腊、埃及、波斯和印度的医学中吸收了丰富的营养，继而发展成为门类齐全、历史悠久、影响广泛的传统医学体系。它是一门应用科学，也可以说是一门艺术，涉及从饮食到沐浴等日常生活的各个方面。伊斯兰教法中关于礼仪洁净、可食之物等许多有关身体健康的规定，都与传统医学有关。

最初在伊斯兰地区行医的多为基督教徒、犹太教徒或琐罗亚斯德教徒。后来受其影响，穆斯林社团也培养出自己的医生。穆斯林医生被称为“哈基姆”(意即智者哲人)，他们不仅精通医道，其自身往往又都是哲学家。早期的伊斯兰哲学家从肯迪 (al-kindi)、伊本·西那到伊本·鲁世德 (ibn Rushd)，他们大多是医术高超的名医，其中像拉齐 (al-Razi) 和伊本·西那都曾被誉为医学权威。由此可见，穆斯林的医学总是与伊斯兰传统科学特别是与伊斯兰哲学密不可分的。医务工作被认为是一种高贵和神圣的职业，因此医生要遵循职业道德并要立下希波克拉底誓言。在穆斯林医生看来，医务工作的使命是救死扶伤，而非通过收取高额医疗费用和高价药费来聚敛金钱。医生还应仁慈宽厚待人，对病人要有人道精神和同情心，说话还应和气。

一般的医学理论是在经文学校（马德拉萨）里向学生传授的，

而临床方面的外科、药物学知识则是在医院附属的医校内教授。有些名医也在家中进行私塾式的医学教育。还有一些与药物学有关的医学知识，是在药店里传授的。在医学教育方面，伊斯兰教沿袭了犹太教或基督教的祖传医术的传统方式，这种教育方式曾对伊斯兰文明的传播和发展起过重要作用。如西班牙的伊本·祖赫尔（ibn Zuhr）家族、波斯和伊拉克的伯赫迪舒（Bakhtishu）家族等著名的医学世家，数百年来都曾培训出很多名医。

穆斯林医院的机构建制，最初是沿袭波斯和拜占廷的体制。医院与医疗教学相结合，是希腊、埃及、波斯和印度医学向穆斯林传播的主要途径。据说，穆斯林开始建立医院是在哈里发瓦立德一世（705—715年在位）时期，最早的穆斯林医院便是由这位哈里发于707年在大马士革创建的。但第一个设备齐全、名副其实的医院，当属哈里发哈伦·拉希德（786—809年）时期在巴格达创建的医院。该院后来名医云集，成为医疗中心和医学教学研究中心。巴格达的很多医院都是以该院为楷模创建的。在12世纪又分别在开罗创办了曼苏里医院以及大马士革的努里医院。这些著名的医院都是全天24小时对外门诊，以便患者随时得到适宜的治疗。穆斯林医院的发展也呈多样化趋势，有综合性医院，也有为麻风病、精神病患者甚至为动物提供特殊医疗服务的专科医院。大的医院一般都附设有图书馆、演讲厅和其他教学设施，使医疗与教学相结合。

伊斯兰传统医学实践还与药房和药店有密切关系，药商往往要比正式行医的医生更多地参与日常医疗服务。直到今天，伊斯兰国家一些传统的药商除了仍可满足顾客的一般性医疗服务要求，还能为那些尚未恶化的常见病提供药物治疗。穆斯林的沐浴被认为具有重要的医疗价值，它是传统医学保健的一部分。伊斯兰教法要求穆斯林在礼拜前应履行净身仪式，因此沐浴用的浴池在穆斯林居住的地方很早便被兴建起来。至今，凡属穆斯林聚集

区，不论是大的城镇还是小的村落，都有公共浴池以满足这方面的需求。据说，伊本·西那和拉齐都曾用沐浴方式治愈某些疾病。传统的穆斯林沐浴通常耗时数个小时，除洗浴、按摩和仪式性的净身外，还要喝一种特殊的饮料，并在有蒸气设备的室内或凉快的房间静待片刻。医生便是利用这种沐浴方式来辅助治疗某些疾病。土耳其浴的疗效早已举世公认。

伊斯兰医学理论与伊斯兰形而上学、宇宙学和哲学密切相关。医学的对象是人，而古阿拉伯人将人看作存在的象征，是个微观宇宙。传统穆斯林医生把人体看作是灵魂的外延。它与精神和灵魂紧密相关。人被视为真主创造的宇宙万物中最高尚的生灵，他（她）不只是有血肉之躯的物质的人，也是有精神和灵魂的高尚的人。因而对人体的认识也包含对精神、灵魂及人与真主关系的认识。故穆斯林传统医学重视天人感应之说和精神疗法。此外，伊斯兰医学理论还特别注重宇宙力的交叉作用与相互关系，及其对人的影响。所以伊斯兰医学理论如果不按照伊斯兰的形而上学和宇宙学观点来解释，那么它的原理就无法理解，它的历史成因和发展脉络也就无从认识。

伊斯兰医学史上，曾出现过众多著名的穆斯林医生。据说最早的穆斯林医生是穆罕默德的圣门弟子，名叫伊本·卡拉达。他曾在当时的医学中心塞密斯图学习，还曾与萨珊国王谈论过健康问题。在麦地那期间，先知穆罕默德曾让他给很多病人诊治。阿拉伯文最早的医学译著出现于伍麦叶王朝的哈里发麦尔旺一世（？—685 年）统治时期，当时巴士拉的一位犹太医生将《学说汇纂》译成阿拉伯文。到 8 世纪，巴格达开始出现众多的穆斯林医生，自此它便取代了塞密斯图而成为伊斯兰帝国的医学中心。

伊斯兰早期医学史上较著名的医生有马萨维伊（Māsawayh）、胡纳因（Hunayn）、塔巴里（Tabari）等人，他们都是在巴格达成名的。马萨维伊是 8 世纪后半叶巴格达的一位名

医，他专长眼科。9世纪初的胡纳因是马萨维伊的弟子，曾将很多重要的希腊医学典籍特别是希波克拉底和盖伦的著作翻译成阿拉伯文。此外，他还撰写过两部眼科专著，被认为是最早的系统论述眼科的著作。胡纳因的译著对伊斯兰的医学实践、理论研究和教学，都有着直接的影响。9世纪初的塔巴里所著《智慧的天园》，是第一部系统的伊斯兰医学专著。本书不仅论及一般的宇宙学原理，还介绍了医学的各个学科，尤以解剖学和印度医学更为重要。塔巴里和胡纳因是伊斯兰医学的开拓者，为伊斯兰医学的发展奠定了基础。

拉齐被公认为最伟大的穆斯林医生，特别是在医学实验与临床医学方面，他都做出了突出的贡献，被誉为"阿拉伯的盖伦"、医学领域临床方面的"中世纪最杰出的天才"。

他在巴格达接受了医学教育，之后还回德黑兰附近的一家医院任院长。据说他的医术和医德都是出类拔萃的，病人不分贫富贵贱，都能得到他的精心诊治。他行医长达35年之久，不仅有丰富的临床实践经验，而且知识渊博，一生著述颇多。据科学史学家比鲁尼说，拉齐共撰写过184部著作，包括56部医学或相关学科著作。其中最重要的是20卷本的百科全书式的著作《哈威》(al-Hāwi)和另一部名著《论天花和麻疹》。后一著作被译成拉丁文，在欧洲受到普遍重视。拉齐还曾撰写过一篇论述儿童疾病的论文，这或许是儿科史上最早的论文。他在临床医学上的贡献主要集中在眼科、产科和妇科，此外他对肾结石和膀胱结石的治疗医术也是有口皆碑的。他还发现了酒精的消毒疗效，还曾记述过白内障摘除的手术过程。他还利用动物做过医学实验和解剖。拉齐的医学成就堪称伊斯兰医学史上的一座重要的里程碑，其影响在整个伊斯兰世界乃至西方都是难以估量的。

10—11世纪著名的医生有东部的麦朱西和西部的扎赫拉维。麦朱西曾任巴格达一所著名医院的院长，长于内科。扎赫拉维是

位著名的外科医生，曾系统地论述过外科学。然而，这一时期最杰出的医学大师首推伊本·西那。他的医学巨著《医典》，堪称中世纪的一部医学宝典，代表了当时阿拉伯医学的最高成就。伊本·西那因此被誉为“医圣”。这部百万字巨著共分为5卷37章，内容涉及医学概论、生理学、病理学、诊断治疗方法、处方学等，曾对东方医学产生广泛的影响。该书原文是阿拉伯文，后被译成波斯文、土耳其文、乌尔都文，以后又相继译成希伯来文、西班牙文和拉丁文。这部医学巨著在现代医学诞生前的欧洲大学曾作为标准教科书长达数百年之久。该书有一章专门论述生殖生理学，内容分三节，分别为男性生殖系统、女性生殖系统以及怀孕。伊本·西那还曾撰写过8篇医学论文，其中一篇论述了绞痛症。除了在医学理论上的杰出贡献外，伊本·西那还充分利用其医学知识和临床经验，成功地进行了很多新的医学观察和研究，其中包括脑膜炎的发现、流行病的传播方式以及肺结核的传染性等。伊本·西那一生还曾试图致力于将伊斯兰教的宗教信仰与科学和逻辑协调一致的努力。他是伊斯兰科学史上的希腊一阿拉伯学派的奠基人。

继伊本·西那之后的另一位著名的穆斯林医生，是13世纪的伊本·那菲斯（ibn al-Nafis，1213—1288年），被誉为“伊本·西那第二”。他最早提出的血液微循环理论，成为医学史上最重要的发现之一。伊儿汗王朝统治波斯时期，身居高位的名医法德勒·阿拉（?—1348年）曾以巨大的精力致力于医学事业的复兴。他创建了一所以医学为主的大学，还鼓励、赞助医学著作的撰写。如《伊儿汗时期中国科学与艺术概览》便是在他的赞助下编写的。它是伊斯兰医学文献中迄今所知惟一一部介绍有关中国传统医学的著作。

伊本·鲁世德、伊本·土非尔（ibn-Tufail）、阿巴萨德·达威亚（Abbas-ad-Dawia）等，既是高超医生，又是一流的思想家。与

拉齐齐名的名医达威亚曾撰著过一部医学手册，成为当时的穆斯林医生的必备工具书。伊本·朱尔朱尔（ibn-Juljul）曾著有《医生的分工》一书，书中讲述了医务职业的历史。西班牙安达卢西亚王朝的御医阿布尔卡辛姆（Abul Qassim）曾编写过一部大型医疗工具书，内容繁多，分30篇论述，最后一篇专论外科学及外科医疗器械方面的知识。该书成为王国各地穆斯林医生常备的手册之一。

近代以后，伊斯兰传统医学在西方医学的强劲冲击下日渐衰落。现在，除在印巴次大陆传统医学仍有广泛影响外，在伊斯兰世界其余地区如伊朗、伊拉克、叙利亚和埃及，都以西医为主，西方的药品充斥于这些国家的销售市场。然而就药物学来说，现在又呈现出西药与穆斯林传统草药相结合的新趋势。

（九）农业与水利建设

伊斯兰世界很大一部分地区是以农业经济为主。发展农业得到伊斯兰教法的肯定，许多著名的圣徒和宗教学者都参加农业生产。此外，“圣训”也赞赏和鼓励发展农业，有一则“圣训”提到，即使世界末日即将来临，能种植一棵果树仍不失为一种功德。

伊斯兰世界的农业生产，经过穆斯林各族人民世世代代不断的开发，已达到很高的水平。随着伊斯兰教向世界各地的传播，穆斯林民族的农业生产技术和农产品也广为传播，像咖啡、棉花、甘蔗以及各种甜瓜等，都是由伊斯兰世界传到欧洲甚至美洲的。在欧洲的西班牙，穆斯林完全改变了当地的农业生产方式，引进了很多新的农作物，如西班牙的园林建设完全是波斯式样的，农业食品加工也深受东方穆斯林的影响。

果树的栽培与水果的生产在穆斯林的传统农业中占有特殊地位，水果至今在穆斯林的日常饮食中仍是不可缺少的佳品，而对其医学疗效尤为重视。穆斯林不断通过嫁接等栽培技术来改良水

果的品质，以各种方式培育新品种。在《古兰经》所描绘的天园美景中，水果的象征意义十分明显，种植果木不仅有经济实效，也含有宗教意义。有些水果像石榴和桑葚，都有特定的宗教象征含义。

水利建设在穆斯林的农业发展中具有重大意义。伊斯兰世界除个别地区如阿拉伯半岛南部、苏丹、波斯北部等地因受季风和亚热带气候影响雨水较充足外，大部分属于干旱地区。因此水利成为发展农业的命脉。穆斯林极其重视水源的利用，水利建设成为伊斯兰科学文明中最发达的一个应用技术领域。不仅如此，水利建设还丰富了伊斯兰科学的理论内容，这从阿拉伯文"几何学"(handasah)一词的词源便可一目了然。该词源于帕莱威语的"水渠测量"(han-dāzah)一词，意即水渠或简单的水利建设方面的计算和测量。

穆斯林科学家们吸收、借鉴了世界多民族的水利建设成果。例如，埃及人测量尼罗河水位涨落的传统方法，在阿巴斯王朝时期继续受到重视，当时曾沿尼罗河两岸建有测量水位的设施。这一水文测量技术留传至今，已有数千年的历史。在伊斯兰世界的许多地区，穆斯林的水利科学家们都极为重视解决供水问题，采取了筑坝拦河、兴修水渠、掘井、造戽水车和挖运河等办法。在北非的突尼斯，至今还可以看到古老的水库建筑遗址，其大坝部分是由碎石和沙浆建成，也有的是由石块和灰浆筑成盒状结构的。水渠是水库的配套工程，穆斯林在筑坝建水库的同时，还修建了很多引水渠，将水库、河流和山泉水引入城乡，供城市居民使用。伊斯兰世界最早的水渠是哈里发穆阿维叶(Muawiyah，Caliph 661—680年)时代在麦加修建的引水渠，它为圣城提供了水源。

为了满足农业和其他方面的用水需求，穆斯林科学家们还制造了以风力、水力、畜力和人力为动力的多种戽水车。叙利亚的穆斯林继承了拜占廷人的戽水车制造技术，至今在叙利亚的哈马

省仍在使用这种戽水车。古波斯的掘井技术也很快被各地穆斯林掌握，因为如果没有井水，波斯很多地区的人们便无法生活。波斯人曾发明了一种叫“坎那”（qanāt）的地下供水系统，用以解决干旱地区的供水问题。“坎那”系统是由成百上千个间隔一定距离的竖井构成，竖井下由地下水渠相连，一般长达数英里，最长的可达数十英里。这种供水设施至今在波斯和阿富汗的很多干旱地区仍在使用，可谓伊斯兰水利建设的杰作。“坎那”水系工程被波斯穆斯林赞誉为圣女法蒂玛（先知穆罕默德之女）的天赋杰作，是真主恩赐的礼物。

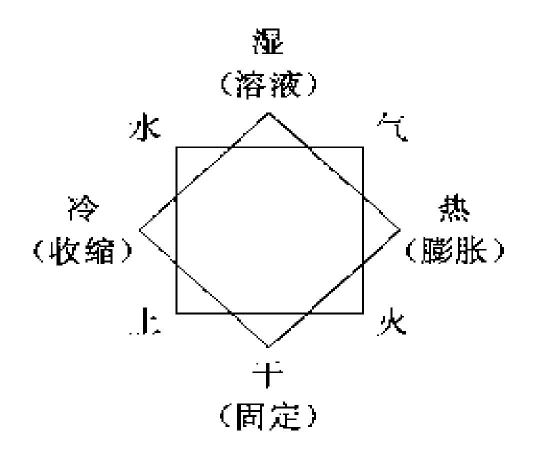
不论是在干旱地区的“坎那”地下水系，还是在像伊斯法罕这样的地上江河的分流水系中，数学和工程技术科学都得到了充分的应用和发展。穆斯林在水利建设方面的成就，包括农田灌溉和城市供水等宏伟的工程建设，是伊斯兰文明在物质建设方面的最突出的成就之一。

（十）化学与炼金术

穆斯林不仅在科学的认知和实践上作出了突出的贡献，对被视为“伪科学”的“秘术”，他们也曾锲而不舍地予以探索。伊斯兰教的“秘术”主要包括炼金术、相术和占卜（如泥土占卜）等。它们之所以被归类为“伪科学”，是因为它们使用的是神秘的象征语言。炼金术是最主要的秘术，而传统的炼金术实际上是一种看待事物的完整方式，既包括对宇宙的看法，这一般与炼金术有关；又包含对灵魂的认识，这往往涉及精神心理疗法。从表面上看，炼金术与物质世界特别是与矿物和金属密切相关。可以说化学的早期发展史离不开炼金术。但从本质上讲，炼金术并非原始化学，亦非纯粹的心理学。它是利用炼金术过程中形成的矿物金属等物质的变化，来促进人的灵魂的转变。所以炼金术一度又被认为既是一种与化学近缘的科学，又是一种心身修炼的方式。炼金术以

“相互兼容”的理论为基础，认为万物的存在方式是“你中有我，我中有你”，所以，一事物与它事物是可以相互兼容、相互转换的。不光是事物的一般属性可以转换，本性也可以改变。所谓炼金术，是指在一种以点金石为象征的精神力量面前改变物质的形态和性质的一种秘术，但物质改变的前提是人的内在精神的转变。

伊斯兰炼金术体现了一种关于本质的哲学，同希腊赫尔墨斯神智学的一般哲理、同关于矿物和金属转变成金的特殊原理都有密切的关系。这种关于本质哲学的理论是以亚里士多德的形式质料说为基础的，认为宇宙万物来源于四种原质和四种元素。四种原质分别为热、冷、干、湿，四种元素为水、土、气、火。四种原质通过相互转换，结合为两种本原，即硫和汞。不过，这里所说的硫和汞并非通常意义的矿物质，其含义类似于中国传统哲学思想中的阴阳，二者结合乃有宇宙万物。譬如，按照炼金术的理论，硫和汞两种本原以不同比例相融合，在某种神秘因素作用下，便可产生各种不同的金属矿物。这四种原质、四种元素和二种本原的相互关系如下图所示：



在伊斯兰教历史上，穆斯林学者对炼金术的效能曾长期争论不休，褒贬不一。正统的宗教学者大多反对炼金术和一般的秘术。而多数自然哲学科学家和医生，尽管他们也不相信一般金属能变成黄金，却接受了炼金术的基本观点。亚里士多德学派一般也都

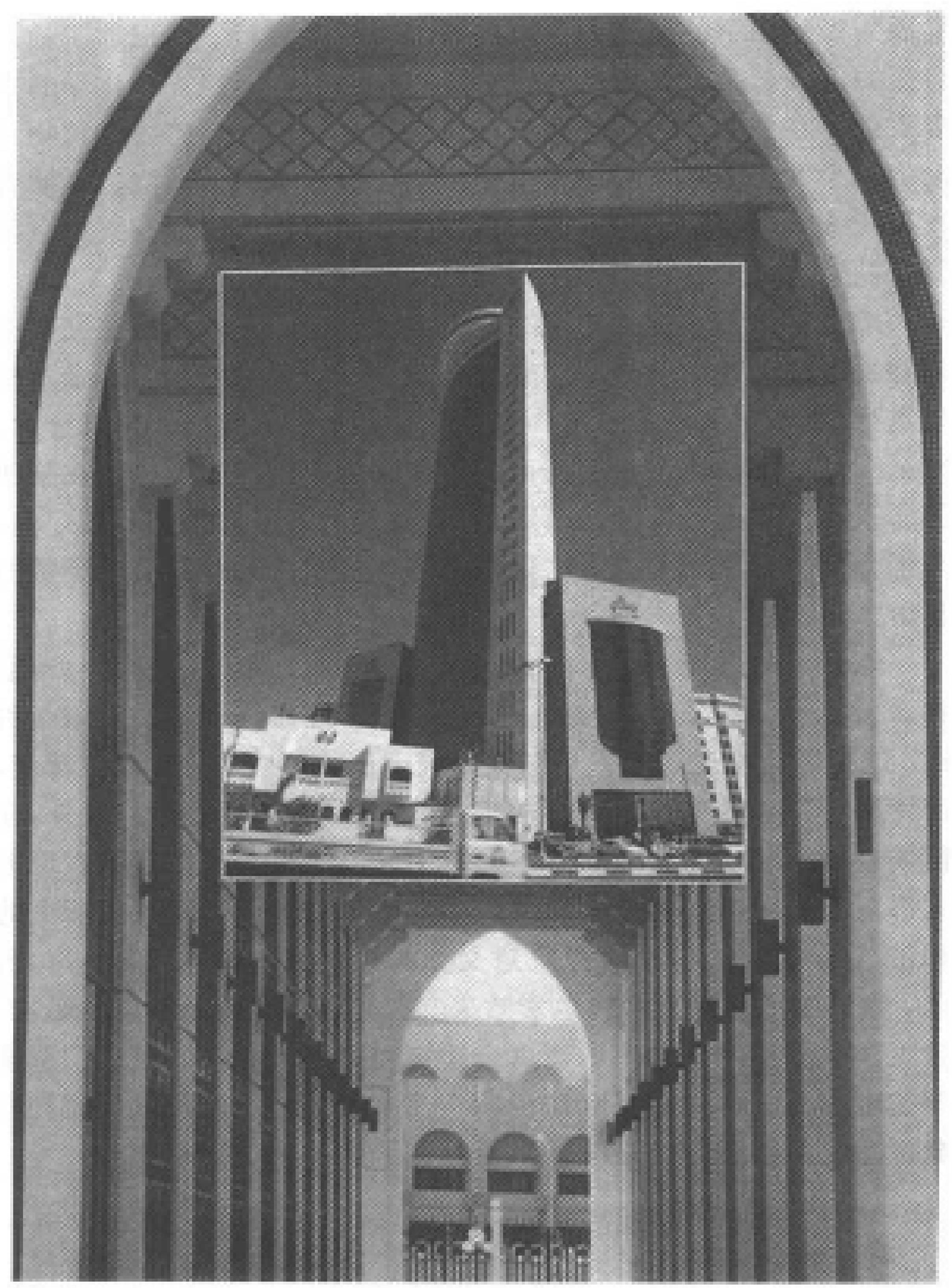
蔑视炼金术。而照明学派则持肯定态度。伊本·西那就曾明确表示，他不相信炼金术士能把普通金属变为黄金，他认为仅仅通过镀金和染色便能使黄铜变为黄金是不可能的，因为它们并不会改变金属的本质。然而他却赞同炼金术关于金属构成的理论。他的名著《治疗书》中关于金属构成的学说，便是以炼金术的硫、汞融合的理论为基础。

伊斯兰炼金术继承了古代东方的炼金术传统，主要是以亚力山大为中心的赫尔墨斯神智学和中国的炼金术。穆斯林最早的炼金术士是伍麦叶王子哈立德·伊本·叶基德（Khalid Ibn Yazid）。他是伍麦叶王朝首任哈里发穆阿维叶（661—680年在位）的孙子。其后的著名炼金术士为什叶派六世伊玛目贾法尔·穆罕默德·萨迪克（Jafar Muhammad al-Sadiq，700—765年）。早期的阿拉伯人和叙利亚人都曾热衷于炼金术。叙利亚的炼金术士与希腊的炼金术士有着直接的联系，很多古希腊的有关炼金术的书籍被译成阿拉伯文。有些书籍详尽论述了炼金术的具体内容。穆斯林最杰出的炼金术士贾比尔·伊本·哈彦（Jabir ibn Hayyan，721—776年），是萨迪克的弟子，是硫酸和硝酸的发现者。其著作被伊斯玛仪派奉为经典。据记载，贾比尔的论著共约500余篇，其中多数与炼金术有关，现存约有40余篇。贾比尔的《七十本书》和《平衡书》，一直被视为伊斯兰炼金术的基础理论著作。他的某些论著曾被译成几种欧洲主要文字，在欧洲人的科学文献中，他被称为格贝尔（Geber）。他在《完善的总汇》和《论熔炉》二部论著中提及的冶炼过程及方式，至今在化学研制中仍得到应用。贾比尔是将实验流派的规则应用于实践的先驱。贾比尔的著述包罗万象，从宇宙学、天文学和炼金术到音乐与数字和字母的科学，无所不及。他接受了亚里士多德的四元素概念，认为自然物质是由气、水、火与土以不同比例构成的。9世纪与10世纪之交的著名穆斯林医生兼炼金术士拉齐，开创了炼金术的新时代，他被誉为将炼金术

发展为古代化学的奠基人。拉齐的《密中之密》一书记述了他亲自搞的化学试验，并详尽描述了很多化学仪器。拉齐对化学的重要贡献，在于他对物质的分类，即将所有物质分为矿物、植物和动物三大类。他还曾对很多化学变化过程如蒸馏、煅烧、过滤等作过详细的描述。作为一名医生，他对化学和医学很有兴趣。他是将酒分离出来并用于医疗实践的第一人。

炼金术与苏非神秘主义的关系更为密切。苏非神秘主义提倡信仰者个体精神上的修炼，故对有改变人的灵魂功效的炼金术格外重视。苏非主义表述这方面教义的很多术语都直接来自炼金术。时至今日，不仅炼金术的语言在苏非信徒中仍广为流传，在某些苏非教团中还盛行炼金术活动。苏非教团所采用的精神心理疗法，与炼金术也有密切关系，这种疗法将炼金术视为一种关于灵魂的科学。

炼金术与伊斯兰艺术的关系也非同一般。传统的穆斯林诗歌和音乐，不仅深受苏非神秘主义的影响，还与炼金术观点融会贯通。这是因为据说炼金术可对人的灵魂产生影响，使其发生转变，而诗歌与音乐等艺术形式同样与人的灵魂转变关系密切。此外，在伊斯兰建筑和工艺制品的造型艺术中如书法和几何图案的表现形式都离不开和谐。炼金术所讲的“平衡”、“协调”以及色彩上的和谐与结构上的匀称，在象征意义方面都起着一种特殊的作用。所以，如果不了解炼金术对色彩效果、艺术造型等美学思想的影响，就无法欣赏帖木儿时代的清真寺建筑和萨法维时代的地毯、壁毯等艺术精品。炼金术是联结伊斯兰艺术的工艺技术与宗教精神和象征意义的桥梁，也是理解伊斯兰艺术内韵的一把钥匙。



6 从古代看现代

第十二章

伊斯兰文明对世界文明的贡献

一、对世界文明的贡献

从7世纪中叶至1258年巴格达陷落阿巴斯王朝灭亡是伊斯兰文明由发展进而臻于鼎盛的时期。在奥斯曼帝国统治下的伊斯兰世界，政治上的统一性几乎不存在。这一时期，与其说是帝国的发展历史，勿宁说是在帝国名义下各个民族国家独立成长、相互争霸的历史。奥斯曼宫廷非常腐败，除了权力、贪欲、酒、诗歌、美女之外，似乎对什么都不大关心。但是，奥斯曼土耳其人经巴尔干深入欧洲，使其具有了欧亚属性。这对它以后的复兴与发展不啻是预服了一副催生剂。

在中世纪，伊斯兰文明处于辉煌时期。除了中华文明，其他文明很难与之比肩。伊斯兰文明的活力来源于萨拉森帝国的繁荣的经济和对外征伐的胜利。“正是军事扩张和对外交往的需要，推动了地理学的研究，农业的兴盛和海上航行的繁盛，促进了天文学的发展，天文、地理的研究、农田水利的兴办和国家财政经济的筹划，加速了数学研究的发展；政治体制和典章制度的确立，促成了历史学研究的类别化、深入化；东西方各种意识形态的挑战，导致了伊斯兰教义学的理论化、系统化和伊斯兰哲学体系的形成。”[1]

---

① 郭应德：《阿拉伯中古史简编》，北京大学出版社，1987年版，第235—236页。

（一）希腊遗产的继承与发扬

欧洲在中世纪前期和中期几乎忘记了希腊，继承希腊精神与科学遗产的，是伊斯兰文明。

从伍麦叶王朝后期到阿巴斯王朝后期，伊斯兰思想界异常活跃，理性主义思潮蓬勃发展。许多学问家开始从《古兰经》以外寻找思想资源。他们的目光首先盯住了欧洲古典学术的渊薮即希腊的哲学与科学。

希腊哲学与科学著作的翻译协调而有组织的进行是在阿巴斯王朝哈里发拉希德和马蒙统治时期。马蒙设立了专门机构，罗致了许多专门人才，去从事这一事业。在其后 200 年左右时间内，欧洲古代学问的主要经典几乎完全译成了阿拉伯文。例如亚里士多德、柏拉图、普罗提诺、普罗克洛、亚历山大（阿弗罗第）、泰米斯图斯、玻菲利、亚蒙尼乌斯、恩培德克勒等人及格林、欧几里得、阿基米德、毕达格拉斯、托勒密、希波克拉底等人的具有代表性的哲学或科学著作，几乎都有了阿拉伯文译本。

希腊哲学主要是亚里士多德、柏拉图、普罗提诺三大思想潮流几乎同时涌入伊斯兰思想界。关于伊斯兰固有的纯宗教问题的思考，在上述思潮的影响下（也仅此而已），完成了自己的独立的发展。因此，在伊斯兰思想界很难或几乎不能找到希腊思想的纯粹原型。就是说，在输入伊斯兰思想以后，它既不是亚里士多德主义、柏拉图主义，也不是新柏拉图主义那样纯粹的希腊的东西，而是作为一种全新的折中性学说发展起来的。其中颇有特色的是抓住了伊斯兰宗教主题的新柏拉图主义化了的亚里士多德主义。这一伊斯兰哲学思想于 12 世纪以后传入西欧基督教经院哲学，给西方的文明史很大的影响。

欧洲古典文明的主要遗产是由伊斯兰文明继承并发扬光大的。12 世纪以后，欧洲人依据阿拉伯文等译本，再把亚里士多德、

柏拉图、格林等人的哲学或科学著作重新翻译成拉丁文或欧洲其他文字。亚里士多德等人又回到了欧洲。欧洲人终于能够一睹他们的本真面目，感受到希腊经典的理性光芒。这甚至可以说是文艺复兴的一种思想准备。“在八世纪中叶到十三世纪初这一时期，说阿拉伯语的人民，是全世界文化和文明的火炬主要的举起者。古代科学和哲学的重新发现、修订增补、承先启后，这些工作，都要归功于他们，有了他们的努力，西欧的文艺复兴才有可能。”[1]

（二）伊斯兰文明对欧洲的影响

中世纪伊斯兰世界的自然科学和哲学非常发达，为人类文明作出了卓越的贡献。“在九至十二世纪之间，用阿拉伯语写成的著作，包括哲学、医学、历史、宗教、天文、地理等方面的各种著作，比较用其他任何语言写成的还要多些。”[2]在自然科学方面，阿拉伯人把印度数码介绍给西方，欧洲人称之为“阿拉伯数字”。此后，这一数码以“阿拉伯”之名传遍世界。人们完全忘记了它的发明者——印度。数学家花拉子密，医学家格林、伊本·西那（阿维森纳），化学家亚巴尔·伊本·哈彦（格贝尔，Geber）等人的科学著作在12世纪以后渐次地被译成拉丁文或欧洲其他文字。这些书籍大都被采用为大学的专科教材，有的应用时间长达500年之久，甚至到了18世纪，伊本·西那的某些作品仍然是大学生们读的课本。这些东西滋育了西欧几代学人。“阿拉伯人留传下十进位制、代数学的发端、现代的数学和炼金术；基督教的中世纪什么也没留下”。[3] 在哲学方面，伊本·鲁世德（阿维罗伊）的著

① 希提著、马坚译：《阿拉伯通史》，商务印书馆1979年版，第664页。

② 希提前引书，第3页。

③ 恩格斯：《自然辩证法》，《马克思恩格斯选集》第3卷，人民出版社，1972年版，第447页。

作在13世纪几乎全部被译成了拉丁文或欧洲其他文字，他的著作在欧洲知识界广泛流传，对其产生了甚为深远的影响。伊本·鲁世德是“双重真理说”之母。这一理论是欧洲启蒙思想之一。在欧洲信奉伊本·鲁世德思想的被称为“拉丁·阿维罗伊主义者”。法国巴黎大学和方济各教团在传播阿维罗伊思想上扮演了主角。由于有像巴黎大学西哲尔教授这样杰出的有胆识的思想家的支持与提倡，阿维罗伊的亚里士多德主义其势汹汹地风靡了天主教思想界。然而这一形势却刺激了托马斯·阿奎那等思想家，结果导致了广泛而强劲的反阿维罗伊主义的运动。欧洲思想界由此围绕着托马斯主义和阿维罗伊主义的对立呈现出前所未有的盛况，以至早在13世纪后半期教会方面就数次宣告阿维罗伊主义为异端。这样的异端宣告，第一次在1270年，第二次、第三次同在1277年。当然，其中列举的所谓阿维罗伊的主张未必完全是伊本·鲁世德的东西。由此可见，阿维罗伊主义在欧洲掀起的波浪以及它在促进欧洲思想发展上的贡献是不容忽视的。

（三）在中国古代科技对外传播中的中介作用

伊斯兰世界的中心地带地理位置十分优越，联结亚、欧、非三洲。在中国古代科学技艺的对外传播中，伊斯兰文明起着不可或缺的桥梁或中介的特殊作用。

中国古代的四大发明即指南针、造纸术、印刷术、火药等是在中世纪通过伊斯兰文明传入欧洲的。四大发明传入欧洲后，改变了那里的面貌，对其社会的发展与进步产生了不可估量的影响。“火药、罗盘针、印刷术，这是预兆资本主义社会到来的三项伟大发明。”[①]

---

① 马克思：《机器、自然力和科学的应用》，人民出版社，1978年版，第67页。

二、伊斯兰教与中国传统文化

伊斯兰教是在唐代中期传入中国的。如果一定要找一个绝对年代，可以定在唐肃宗至德二年即公元 757 年。那末，伊斯兰教在中国已经走过了将近 1300 年的漫长历程。伊斯兰教在中国的发展是社会史式的，而不是哲学史式的。伊斯兰教传入中国并没有一个教义思想的播布与之相伴随。它主要是依靠载体自身细胞的增殖来扩大信仰世界。因此，“族教一体”现象特别显著。从积极方面说，它可以增强内聚力；从消极方面说，它削弱了对传统社会的影响。这一宗教在中国的传播似乎缺少主动地积极地向外散射自身能量的欲望。

在中国，有 10 个少数民族先后信奉了伊斯兰教。这是一个相当长期的渐次发展的过程，从 8 世纪延续到 13 世纪。伊斯兰教在中国的传播与发展是在中国传统文化的大氛围中进行的。它不可能与源远流长、厚重坚实的中华文明相抗衡。此外，就整体而言，它也没有权力杠杆做后盾。中国伊斯兰教从未掌握过中央政权；从未成为中国多数人的意识形态，主宰其精神；中国伊斯兰教的覆盖面有较强的地域性，多在远离政治中心的边缘地区，这种际遇要求伊斯兰教在中国的发展不得不走本土化的道路。同时，中国的制度文化也规范着它必须走这条道路。应该指出，制度文化对任何一种宗教的传布都有方向性的约束力。因此，中国伊斯兰教是中国的宗教，以其为载体的民族宗教文化是中国传统文化的组成部分。中国伊斯兰文化包括多个方面的内容：其一是具有中国伊斯兰教特质的文化，如中国伊斯兰教义学，作为其文本文化的汉文伊斯兰教著述（“汉刻它布”）等；其二是在中国伊斯兰教背景下成长发展的文化，如科技方面的成就。就后一部分内容来讲，这种文化未必（或径直说“不”）具有直接的宗教性品格。

在唐代，伊斯兰世界的药物既已传入中国。有的药料后来成为中药方剂的“当家药材”。元代有专门的“回回”药物机构，有的“回回”医生已经会做简单的外科手术，如割除腐肉、赘疣等。元代人编译的《回回药方》，据认为其原始依据就是伊本·西那的《医典》。《回回药方》的残本迄今犹存。在天文历算方面，据说“宫分法”（“十二宫”）是“回回历法”带给中国天文学的新知识。元代曾于“汉儿司天台”外，另置“回回司天台”，后升为“监”。至明初，仍单设“回回司天监”（不久即改称“钦天监”）。后来，取消了“回回钦天监”机构，在“钦天监”内增置“回回历科”，履行原“回回钦天监”的职责。据《明史》载，“司其术（指“回回历法”——引者）而自成一家之言”者，竟有五六家之多。元代有“西域仪象”（天文仪器）7种。明初在元大都（北京）获得一大批“回回天文书”。朱元璋命人翻译，其原则是“达其本旨，不得有毫发增损”。明代编制的《回回历》，至清初仍在参用，使用时限达270余年。在元代，中国开始使用引进的阿拉伯数字和零进位制运算方法。郭守敬在编制《授时历》时，采用了伊斯兰世界传入的数学知识，特别是球面三角知识。元代制造的一种地球仪是个木质圆球，七分水，绿色；三分地，白色。球面上有江河湖海，并贯通着横横竖竖的经纬线。从基本型制上看，它同现代地球仪比较接近。后人认为，这一地球仪所体现的思想，是对中国传统的“天圆地方”观念的否定。

三、伊斯兰文明的基本特性

伊斯兰文明在世界诸种文明中是比较晚出的一种人类文明。它是阿拉伯人对世界历史特别是西亚北非历史发展做出的具有划时代意义的贡献。当时，欧洲正处于所谓的“黑暗时代”，天主教神学弥漫了一切领域，扼杀了人们的创造性思维。虽然古典文明

遗产中的理性主义仍在缓慢地艰难地拓展着自己的领域。

伊斯兰教是伊斯兰文明的中核。伊斯兰教既是一种信仰体系、公共准则、道德律条，又是一种生活方式、文化现象。伊斯兰教是穆斯林文明价值观的基石。伊斯兰教同其他宗教一样，是人类企图征服自然、社会和自身而做出的一种努力，是人类思维运动的结果，尽管在结果上我们当代人认为它给出了错误的答案。

伊斯兰教追求两世幸福即所谓“两世吉庆”。后世虽然是人类的最终归宿，但今世是后世的桥梁，只有在今世走好，才可能在后世享受至极的欢愉。所以，伊斯兰教特别重视人在当今世界上的作用。它不仅不希望穆斯林出世、弃世，而且要求他们积极地干预世事，改变际遇，主导社会发展，创造适宜穆斯林生存的自然和人文空间。正因如此，伊斯兰世界也为古代文明的发展提供了比较宽松的环境。这一宗教毫不隐瞒它的政治意图、即它对政治权力具有浓烈的兴趣。伊斯兰教的创传，就政治层面讲，就是要以一种新的意识形态来统一分裂的阿拉伯社会。在伊斯兰教所覆盖的一切地方，它都希望其自身成为一种制度性的宗教。伊斯兰教几乎做到了这一点。因此，伊斯兰教是一种制度文明或制度文化。现在，全世界穆斯林约近 10 亿，穆斯林占人口多数的国家有 40 多个，30 多个国家法定伊斯兰教为国教。

伊斯兰文明具有民族性的多义性。这样说有两层意思，不仅是说这一文明的载体是多民族的，更重要的是说这一文明的表现及特征是多民族的。其实，在现实的世界上，一般的伊斯兰教纯粹是概念性的，只在学者们的思维中存在。在实际生活中，伊斯兰文明因地区性、国家性、民族性的差异而各具特色，当然也有其质的统一性，所以才称其为“伊斯兰文明”。否则，恐怕就不能属于同一类文明了。

伊斯兰文明是动态的、发展的，是一个开放性的体系。吸纳与融合即一种革命性的改造既是伊斯兰文化成长的原因又是其

结果。

伊斯兰文明诞生于阿拉伯半岛，其原初形态带有很强的沙漠精神和游牧民特性。在它得到初步发展以后，还在四大哈里发时代，伊斯兰教既已越出阿拉伯半岛的范围，覆盖了西亚、北非、中亚等广大地区，征服了许多非阿拉伯人的、独立的、有古老文明传统的国家。于是，伊斯兰教也由民族宗教发展成为世界宗教。伊斯兰文明带着它极有冲击性的原初活力逐渐地发展成为一种城居文明。沙漠精神、游牧民特性后退了、淡化了。贪好声势、追求享乐、讲究仪范、尊崇理性等等成为时尚。有进步，也伴随着伪善。这在伍麦叶王朝已经是不争的事实。论者早有说词，认为伍麦叶王朝是个非宗教性很强或者就是非宗教性的王朝。

对于伊斯兰文明发展轨迹产生方向性重大影响的事件还有两次：一次是波斯人的改宗伊斯兰教，一次是突厥语系人的改宗伊斯兰教。

波斯人是带着古老的、厚重的文明积淀加入穆斯林队伍的。逊尼派与十叶派斗争兴起，波斯穆斯林迅即聚集于十叶派的旗帜下对抗逊尼派。这其中恐怕不是没有原因的。逊尼派是正统派，绝大多数穆斯林属于该派，分布也较为广泛。在一千余年的两派斗争历史中，就思想层面说，本质地反映了波斯穆斯林对正统教义理论的排拒意识。至于中国伊斯兰教，有人认为也有较强的波斯因素，这应该是地缘关系的作用吧。

在伊斯兰世界，突厥语系人在1258年蒙古人摧毁巴格达的阿巴斯王朝以后的历史舞台上，扮演着主要角色。这些西迁的突厥语系人在改宗伊斯兰教以前，其宗教信仰是很不统一的，他们有的是多神信徒，有的是萨满教徒，有的是摩尼教徒，有的是景教徒，等等。他们同样是在没有把原来信仰进行彻底清理的情况下而改宗新的信仰的。苏非教团，一种追求人主合一境界的流浪信徒系统，在中亚一带特别盛行。这其中恐怕也不是没有原因的。纯

正的一神信仰，人与神是绝对的隔绝的。神具有庄严性、可畏性。一提及神，人们便会从心底里油然产生悚然的恐惧。神永远是彼岸的。在苏非这里，在一种人人均可达到的修炼境界中，人可以直面真主，进而融入真主并与真主合一。于是，最高主宰不仅具有可畏性，而且还有最具情感味的可爱性的一面。它是自身彼岸性与自身此岸性的统一。这样的最高存在对信仰者才能有更强烈的感召力。但是，从某种意思上说，这种教义思想无疑是包含了一些“不太纯正”的东西的。所以，有一些苏非主义者被斥为邪道，有的甚至被处死，就不是什么奇怪的事情了。

伊斯兰文明的价值观念直接地影响着穆斯林的行为取向。人类总是追求真善美的。这是人类社会发展和精神向上运动的惟一动力。穆斯林的价值观念和行为取向具有超稳定性，这是因为伊斯兰教原典——《古兰经》的教诲已深深地融化于他们的血液之中。伊斯兰文明对穆斯林的浸润程度怎么估计都不为之过。这种浸润是内在与外在的统一。所谓内在是指这一文明精髓已成为穆斯林的意识形态和思维模式；所谓外在是指这一文明对穆斯林行为要素的规范，而且这种规范的行为完全是建立在自觉性基础之上的。每当提及伊斯兰教或伊斯兰文明的时候，人们往往首先想到的是后者即这一宗教对行为因素的要求，而忽视前者。也因此，往往产生错误认识，甚而采取错误方法。

历史文明，主要是宗教。伊斯兰文明无疑是一种宗教性文明。但是，确切点说，它是一种具有很强人文主义倾向的宗教文明。纯神学的精神修炼绝对不是它的最终归宿。悉达多放弃王位的继承，为追求一种纯精神的觉醒而弃世、出世。这显然是一种消极的、悲观的人生哲学。而穆罕默德以伊斯兰教为精神依托，在政治上统一了阿拉伯半岛。这里所展现的精神面貌，显然是积极的乐观主义哲学的。

《古兰经》的基本思想之一是“两世吉庆”。它鼓励人们在现

世开发智慧、追求幸福——“福乐智慧”。《古兰经》教导穆斯林要主动积极地运用智慧，认为这是他们的天然义务。

> 你们要观察天地之间的森罗万象。（马坚本10：101）
>
> 天地的创造，昼夜的轮流，在有理智的人看来，此中确有许多迹象。他们站着、坐着、躺着记念真主，并思维天地的创造……（3：190—191）

据说“圣训”中有句名言：

> 学问虽远在中国，亦当求之。

穆罕默德是使者、先知，且为“封印先知”。但是，《古兰经》承认穆罕默德以前的诸先知，并且承认他们在各自时代所传布的经典。这些经典的信奉者同穆斯林一样均为“有经之人”。穆罕默德没有拒绝在他以前人类所创造的一切精神财富。

在《古兰经》中，安拉是最高主宰，宇宙间的一切均由其前定。这是一种宿命论。但是，《古兰经》也留给人们许多“自由”的空间。在安拉面前，“人人平等”，“穆斯林皆为兄弟”。他们的富贵寿夭各种际遇，由安拉预先安排好了。但是，人在“前定”中又不是消极的、被动的，有一定的选择性。这就是“自由意志”。清代中国伊斯兰教义学家把安拉的前定喻为“大海”，把个人的自由意志喻为“小舟”。在大海中小舟可以自由航行。但是，无论小舟的动力有多大、驾驶者的能力有多强，都不能越出大海，在陆上或空中行舟。所以，海永远是海，舟永远是舟，舟只能在海中航行。

还在伊斯兰教义学说的早期发展史上，“宿命”与“自由意志”的争议就颇具规模又非常激烈地铺展开来。不久，即形成有

一定理论深度的不同学派。《古兰经》说：

> 他（安拉——引者）预定万物。（87：3）

同时《古兰经》又说：

> 凡你所享的福利，都是真主降赐的；凡你所遭的祸患，都是你自讨的。（4：79）
>
> 真主不命令人做丑事。（7：28）
>
> 你说："真理是从你们的主降示的，谁愿信道就让他信吧，谁不愿信道，就让他不信吧。"（18：29）

由上述引证可以看出，尽管一切由安拉前定，但是其实现，甚至像进入或者未进入安拉之道这样的人生大事的实现，都是有赖于人类的自由意志的。人类对其自身行为是可以依据自己的意志去选择的。这一思潮在伊斯兰哲学史上被称为"卡达尔"思潮。大约在伍麦叶王朝前期业已蕴育。

在上述思潮的影响下，9世纪初期形成了伊斯兰理性主义（即穆尔太齐赖派思想）。这一理性主义在阿巴斯王朝前期席卷了伊斯兰思想界。哈里发马蒙统治时期（813—833年在位）发布敕令，公认理性主义的教义，宣布"《古兰经》是受造之物"。历来谈及真理时，认为到达它的途径只有一条即依据安拉的启示和先知的言行。然而，从穆尔太齐赖派开始，理性的标准亦同时被认可。这是伊斯兰思想在哲学思维发展道路上迈出的巨大步伐。按此而言，在《古兰经》和"圣训"以外也有真理。在希腊思想中，在波斯思想中，在印度思想中，等等，无论任何形式，凡是理性很好地正确地得以行使的地方，都会有真理的显现，都应该去探求它。

穆尔太齐赖派在后来的历史中虽然频遭厄运，但它的思辨教

义思想却流传下来。一些反穆尔太齐赖派即后来发展成为正统派的教义学家也自觉不自觉地为理性主义辩护。但这时他们往往牵强地把理性主义与穆尔太齐赖派剥离开来。极力反对穆尔太齐赖派的、11 世纪伊斯兰教义学的最高权威安萨里认为，人的思想有两个领域，一为信仰领域，一为知识领域。信仰不需要知识理性去干预，它排斥逻辑学似的分析。理性虽然对人类精神的整体没有权威性，但是在自己的领域即知识领域却拥有绝对的主权。在理性领域信仰也没有多少发言权。安萨里把信仰的权威与理性的权威作了比较，并不认为哪个更大、更高，只能说两者有各自行使主权的不同质的领域。

12 世纪，在伊斯兰西方世界诞生了一个伟大的思想家——伊本·鲁世德即阿维罗伊。在中世纪基督教哲学界产生的异端思想"双重真理说"，其母体就是伊本·鲁世德关于哲学与宗教的相互关系的思想。在安萨里那里，两者被赋予了在各自不同的相应位置上的职能，因而两者同时被肯定。但在伊本·鲁世德这里，其学说明显地主张哲学处于高位。因此，当其思想得到彻底贯彻的时候，就不是哲学与宗教的一致，反而埋藏着使两者决定性地分离开来的导火索。不过，伊本·鲁世德认为，只有哲学家才是真正完全意义上的自由的人，只有他们才能掌握哲学真理。而对于一般百姓，宗教是绝对必需的。先知的作用，就在于把哲学真理转化在感性形象上去做具象的说明。在自然理性与启示的关系方面，伊本·鲁世德远比其欧洲的弟子即拉丁·阿维罗伊主义者们大胆得多。后者在哲学结论与经典相反的时候，会无条件地站在启示一边。而前者在相同的情况下，会毫不犹豫地承认自然理性高于启示。正如前述，伊本·鲁世德的这种人文主义色彩异常强烈的"双重真理学说"是欧洲启蒙主义汲取营养的思想渊源。

上面论证的这种神性与人性的辩证关系，是伊斯兰文明精神财富和物质财富创造的主要的思想动力。

参考书目

一、中文

金宜久主编：《伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1990年

〔美〕希提著、马坚译：《阿拉伯通史》，商务印书馆，1979年

〔埃及〕艾哈迈德·爱敏著、纳忠等译：《阿拉伯——伊斯兰文化史》，商务印书馆

二、阿拉伯文

《现代穆斯林思想——埃及学者谈当代伊斯兰教》第1册，埃及金字塔报翻译出版中心，1992年第1版

《现代穆斯林思想——埃及学者谈当代伊斯兰教》第2册，埃及金字塔报翻译出版中心，1994年第1版

艾哈迈德·沙勒比著：《伊斯兰教的政治思想》，《伊斯兰文明百科》第3册，埃及复兴书店，1983年第5版

艾哈迈德·拉姆丹·艾哈迈德著：《伊斯兰文明中的哈里发制度》，吉达阿拉伯公报社，1983年第1版

法塔希亚·尼布拉维、穆罕默德·纳赛尔·麦哈纳著：《伊斯兰政治思想的发展》，1982年第1版

《伊斯兰教的前景——伊斯兰主义者答记者问》，伊斯兰文献出版社，1992年第1版

艾哈迈德·沙勒比著：《伊斯兰教的经济思想》，《伊斯兰文明百科》第4册，埃及复兴书店，1993年第10版

艾哈迈德·沙勒比著：《伊斯兰教社会》，《伊斯兰文明百科》第6册，埃及复兴书店，1994年第8版

艾哈迈德·沙勒比著：《伊斯兰教的社会生活》，《伊斯兰文明百科》第7册，1986年第5版

阿布杜·阿齐兹·本·奥斯曼·图宛吉里著：《伊斯兰教中的妇女》，伊斯兰教科文组织，1992年版

《伊斯兰革命与妇女》，伊朗伊斯兰妇女会议论文集，1988年第1版

优素福·古尔达维著：《传统与现代中的阿拉伯伊斯兰教文化》，埃及捐赠出版社，1994年第1版

艾布·哈桑·阿里·侯赛因·奈得维著：《伊斯兰思想与西方思想的斗争》，科威特笔社，1980年版

优素福·古尔达维著：《伊斯兰教——明天的文明》，埃及捐赠出版社，1995年第1版

优素福·古尔达维著：《伊斯兰教与时代》，埃及捐赠出版社，1992年第1版

阿里·穆拉德著：《现代的伊斯兰》，埃及图书总社，1994年版

阿布杜·法塔赫·穆格里德·伍奈伊麦著：《伊斯兰文明与二十一世纪的挑战》，埃及麦德布里出版社，1995年第1版

三、英文

Ahmed, Akbar S., Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society, London and New York, 1988

Ali, Shaukat, Intellectual Foundations of Muslim Civilizations, Lahore, United Publishers, 1977

Denny, Frederick Mathewson, An Introduction to Islam, New York and London, 1985

Eaton, Charles, Le Gai, Islam and the Destiny of Man. Cambridge and London 1985

Fakhry, Majid, A History of Islamic Philosophy, New York, Columbia University Press, 1983

Gibb, H. A. R., Studies on the Civilizalion of Islam, New Jersey, Princeton University Press, 1962

Hayes, J. K. (ed), The Genius of Arab Civilization. Mass, MIT Press, 1983

Jameelah, Maryam, Islam and Modernism, Lahore, Mahammad Yousufi Khan Publisher, 1977

Jamier, Jacques, How to Understand Islam, New York, 1989

Tibawi, A. L., Islamic Education, London, Luzac & Company Ltd, 1979

Qadir, C. A., Philosophy and Science in the Islamic World, London Routledge, 1988